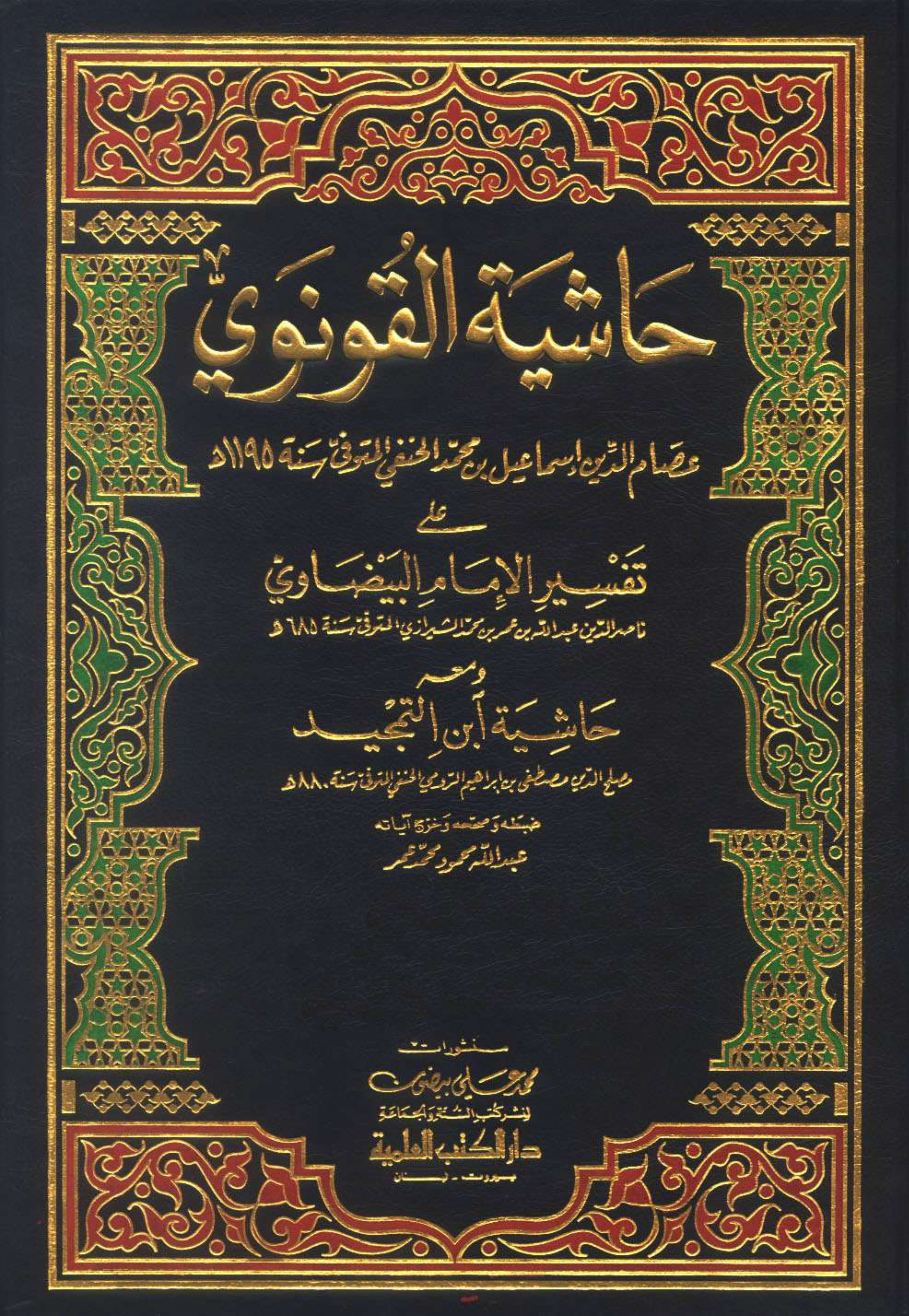

حاشية القونوي
عصام الدين اسماعيل بن محمد الحنفي المتوفى سنة ١١٩٥هـ
على
تفسير الإمام البيضاوي
ناصر الدين عبد الله بن عمر بن محمد الشيرازي المتوفى سنة ٦٨٥ هـ
ومعه
حاشية ابن التمجيد
مصلح الدين مصطفى بن ابراهيم الرومي الحنفي المتوفى سنة ٨٨٠هـ
ضبطه وصححه وخرج آياته
عبد الله محمود محمد عمر
منشورات
محمد علي بيضون
لنشر كتب السنة والجماعة
دار الكتب العلمية
بيروت - لبنان

حاشية القونوي

عصام الدين إسماعيل بن محمد الحنفي المتوفى سنة ١١٩٥هـ

على

تفسير الإمام البيضاوي

ناصر الدين عبد الله بن عمر بن محمد الشيرازي المتوفى سنة ٦٨٥هـ

ومعه

حاشية ابن التمجيد

مصلح الدين مصطفى بن إبراهيم الرومي الحنفي المتوفى سنة ٨٨٠هـ

ضبطه وصححه وخرج آياته

عبد الله محمود محمد عمر

الجزء الثاني

المحتوى:

من أول الآية (٦) من سورة البقرة - إلى آخر الآية (٢٥) من سورة البقرة

تنبيه:

وضعنا في أعلى الصفحات نص حاشية القونوي وضمنه نص تفسير البيضاوي ضمن قوسين بالّلون الأسود، ووضعنا أسفل منه مباشرة نص حاشية ابن التمجيد مسبوقة فقراته دائماً بعبارة «قوله»، ووضعنا في أسفل الصفحات الحواشي التوضيحية. كما نشير إلى أننا وضعنا نص القرآن الكريم كاملاً في القسم الأعلى للصفحات وهو القسم المختص لحاشية القونوي.

منشورات
محمد علي بيضون
لنشر كتب السنة والجماعة
دار الكتب العلمية
بيروت - لبنان



الطبعة الأولى
١٤٢٢ هـ - ٢٠٠١ م

دار الكتب العلمية
بيروت - لبنان
رمل الظريف، شارع البحتري، بناية ملكارت
هاتف وفاكس: ٣٧٨٥٤٢ - ٣٦٦١٣٥ - ٣٦٤٣٩٨ (٩٦١ ١)
صندوق بريد: ٩٤٢٤ - ١١ بيروت، لبنان

Dar Al-Kotob Al-ilmiyah
Beirut - Lebanon
Ramel Al-Zarif, Bohtory St., Melkart Bldg., 1st Floor
Tel. & Fax: 00 (961 1) 37.85.42 - 36.61.35 - 36.43.98
P.O.Box: 11 - 9424 Beirut - Lebanon

Dar Al-Kotob Al-ilmiyah
Beyrouth - Liban
Ramel Al-Zarif, Rue Bohtory, Imm. Melkart, 1ére Etage
Tel. & Fax: 00 (961 1) 37.85.42 - 36.61.35 - 36.43.98
B.P.: 11 - 9424 Beyrouth - Liban



ISBN 2-7451-2706-3
90000
9782745127068

http://www.al-ilmiyah.com/

e-mail: sales@al-ilmiyah.com
info@al-ilmiyah.com
baydoun@al-ilmiyah.com

بسم الله الرحمن الرحيم

قوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا سَوَاءٌ عَلَيْهِمْ أَأَنذَرْتَهُمْ أَمْ لَمْ تُنذِرْهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ﴾ (٦)

قوله: (لما ذكر خاصة عباده) من قبيل إضافة الصفة إلى الموصوف أي عباده الخاصة **(خالصة أوليائه)** الخالصة وصف العبودية أشرف فلذا قدم وكذا الخاصة أبلغ من الخالصة إذ الخاصة معناها هنا أقربهم وأكرمهم عنده تعالى وحاصله عباده المخلصين بفتح اللام أي أخلصهم الله لطاعته وطهرهم من الشوائب ومعنى أوليائه الخالصة أي المخلصين بكسر اللام أي الذين أخلصوا نفوسهم لله تعالى وشتان ما بينهما فعلى هذا فالتاء للتأنيث وما قاله بعضهم فالتاء للتأكيد أو للمبالغة فبناه على كون موصوفه مفرداً ولا يناسب ذلك هنا ومعنى الخاصة ظاهر والخالصة بمعنى الصافي قوله **(بصفاتهم)** متعلق بذكر وهي الإيمان بالغيب وإقامة الصلاة والإنفاق إلى آخر ما ذكر فيه إشارة إلى وجه كونهم العباد المخلصين والأولياء المخلصين ولذا قال أهلتهم أي جعلتهم أهلاً **(التي أهلتهم للهدى)** أي للهدى الذي لا يبلغ كنهه وإن كان أصل الهدى حاصلاً لهم قبل ذلك **(والفلاح)** أي في الآخرة.

قوله: (عقبهم بأضدادهم) جواب لما أي ذكر أضدادهم عقيب ذكرهم مراده بيان ارتباط هذه الآية بما قبلها لأن الضد أقرب خطوراً بالبال عند ذكر ضده ومن هذا جعل أهل البلاغة التضاد من الجهة الجامعة بين المتعاطفين والتعبير بالأضداد بناء على أن بين الإيمان والكفر تقابل التضاد وقيل بينهما تقابل العدم والملكة فالمصنف اختار الأول أو المراد بالأضداد المتقابلون مطلقاً إذ كثير من المتكلمين وأرباب اللغة يطلقون الضد على مطلق التقابل فالضد الحقيقي هو الإيمان والكفر وإطلاق الضد على الموصوفين باعتبار اتصافهم بالأضداد قال النحرير في المطول قد يعد مثل الأسود والأبيض متضادين باعتبار اشتمالهما على الوصفين المتضادين إلى آخر ما فصله **(العتاة)** جمع عات من عات عتواً إذا استكبر وجاوز الحد وإنما ضم العين لكونه ناقصاً كالقضاة **(والمردة)** بوزن فسقة جمع مارد أي الذي لا يعلق بخير أصلاً قال تعالى: ﴿شيطان مريداً﴾ [النساء: ١١٧] وأصل التركيب للملابسة ومنه صرح ممرد وغلام أمرد والمعنى هنا شديدة العتو والطغيان قوله **(الذين لا ينفعهم)** صفة ذامة لا مخصصة وبيان لما به التضاد أي لا ينفعهم **(الهدى)** بمعنى الدلالة على الموصل إلى المطلوب **(ولا تغني عنهم الآيات والنذر)** أي الآيات[1] العقلية كعطف تفسير لما قبله فهؤلاء أوصافهم تخالف لأوصاف الأولياء المخلصين.

---

(١) قيل ووجه كونها منبهة على الاختصاص ظاهر مما مر سواء كان اللام للعهد أو للجنس وعلى تقدير كونها للجنس فإما أن يقصد الاستغراق أو يقصد الاتحاد وأياماً كان فالتخصيص حاصل كما ترى انتهى ولا يخفى أنه بناء على الوجه الضعيف وهو إفادة اللام العهد الخارجي القصر.

قوله: (ولم يعطف قصتهم) جواب سؤال بأنهم لما كانوا أضداداً للعباد الخلص ناسب العطف فلم اختير الفصل فأجاب بأن بينهما كمال الانقطاع لتباينهما في الغرض وإن كان بينهما جامع لكن لا يلتفت إليه ذكر السكاكي في الفصل والوصل فيما ترك عطفه للانقطاع وإن كان بينهما جامع غير ملتفت إليه لبعد المقام عنه فقال من هذا القبيل قطع إن الذين كفروا ليكون ما قبله حديثاً عن القرآن وأن من شأنه كيت وكيت وهذا حديث عن الكفار وتصممهم في كفرهم وفي قوله ولم يعطف قصتهم (على قصة المؤمنين) تنبيه على أن عطف القصة وهي عطف جمل متعددة على جمل متعددة إنما يحسن إذا تحققت المناسبة بين القصتين في الغرض المسوق له سواء كان بين المسند إليه والمسند جهة جامعة أولاً وأما إذا تباينتا في الغرض فلا يصح العطف وإن تناسب الطرفان كما فيما نحن فيه.

قوله: لم يعطف قصتهم على قصة المؤمنين الخ قال صاحب الكشاف فإن قلت لم قطعت قصة الكفار عن قصة المؤمنين ولم تعطف كنحو قوله: ﴿إن الإبرار لفي نعيم وإن الفجار لفي جحيم﴾ [الانفطار: ١٣، ١٤] وغيره من الآي الكثيرة قلت ليس وزان هاتين القصتين وزان ما ذكرت لأن الأولى فيما نحن فيه مسوقة لذكر الكتاب وأنه هدى للمتقين وسيقت الثانية لأن الكفار من صفتهم كيت وكيت فبين الجملتين تباين في الغرض والأسلوب وهما على حد لا مجال فيه للعاطف تم كلامه أما تباينهما في الفرض فلما ذكر من أن الأولى مسوقة لذكر الكتاب وأن من شأنه كونه هادياً كما مر في بابه بالغاً في إيصال المهتدين به إلى اقصى مباغيهم ومنتهى طلبتهم والثانية موردة لذم الكفار وأن انذارهم بالكتاب لا ينجع فيه وأما تباينهم في الأسلوب فلأن الثانية مصدرة بحرف التوكيد التي يتلقى بها السائل والمنكر عارية عن الوجوه المستدعية للعطف بخلال قوله عز وجل: ﴿إن الأبرار لفي نعيم وإن الفجار لفي جحيم﴾ [الانفطار: ١٣، ١٤] فإن بين الجملتين هنا ما يقتضي العطف من صنعة التقابل والترصيع فإن الوهم ينزل التقابل بمنزلة التضايف في أنه لا يضر أحدهما إلا ويحضر الآخر عنده والعطف بين الجملتين جائز بشرط رعاية التناسب وبين المفردين بشرط اتحاد التصورات ولما كانت الجملة الأولى مسوقة لبيان حسن حال الأبرار والثانية على خلافه وكانت بين المفردين من مفرداتهما مقابلة في التصور عطف الثانية على الأولى فجملة: ﴿إن الذين كفروا﴾ [البقرة: ٦] الآية واردة على سبيل الاستطراد بعد ذكر أصل المقصود نعم ههنا جامع يصح العطف به في الجملة من حيث إنهما مسوقتان لبيان أن الكتاب هدى لطائفة وليس هدى لأضدادهم لكن هذا القدر من الجامع غير ملتفت إليه عند البلغاء بالنظر إلى أصل المعنى المراد فإن المراد من الأولى بيان حال الكتاب من البلوغ في الكمال إلى الغاية ومن الثانية بيان إصرار الكافرين وإن وجود الكتاب وعدمه سواء عليهم في عدم انتفاعهم به فيكون الكتاب بحيث لا يجد بهم نفعاً مفهوم من الثانية تبعاً لا قصد فلا يحسن العطف بما يستفاد من الكلام تبعاً كما قال صاحب المفتاح هذا كما تكون في حديث ويقع في خاطرك بغتة حديثاً آخر بينهما جامع لكن غير ملتفت إليه لبعد مقامك عنه ويدعوك إلى ذكره داع فتورده مفصولاً على أن الغرض من وصف الكتاب تفخيم شأنه وذلك إنما هو في الانتفاع به دون عدم الانتفاع قال صاحب الكشف فالغرض من الأولى شد اعضاء التحدي وتقرير ما سيق له الكلام أولاً من أنه الكامل والغرض من الثانية أن ينعي على الكفار إصرارهم وما هم فيه من التصامم والتعامي عن آيات الآفات والأنفس استطراداً

قوله: (كما عطف في قوله تعالى: ﴿إن الأبرار لفي نعيم وإن الفجار لفي جحيم﴾ [الانفطار: ١٣، ١٤]) الآية قيد للمنفي وجه حسن العطف فيها أن الجملة الأولى سيقت لبيان ثواب الأبرار والثانية لعقوبة الفجار فالمسند إليه في إحديهما ضد للآخر والتضاد من الجامع الوهمي وكذا المسند فيهما ضد باعتبار جزأيه إذ المسند لفي نعيم ولفي جحيم وجزاءهما أعني نعيم وجحيم متضادان.

قوله: (لتباينهما في الغرض) متعلق بقوله ولم يعطف **(فإن الأولى)** أي القصة الأولى **(سبقت لذكر الكتاب وبيان شأنه)** أي بيان أنه بغاية الكمال في الهداية تقريراً لكونه يقينياً لا ينبغي أن يشك فيه وتحقيقاً لكماله في جنس المتحدى به بإعجازه لكونه في الذروة العليا في البلاغة والبراعة **(والأخرى)** أي القصة الأخرى **(مسوقة لشرح تمردهم)** وإصرارهم على الكفر والعناد **(وانهماكهم في الضلال)** والفساد بحيث لا ينفع لهم النذر والآيات فبين الغرضين تباين كليٌ وما قيل الآيتان فيما نحن فيه أيضاً مسوقتان لبيان حال الكتاب وهو أنه هدى لطائفة المتقين وليس هادياً لأضدادهم فيحسن العطف كما حسن في قوله تعالى عطف ﴿ولا يزيد الظالمين إلا خساراً﴾ [الإسراء: ٨٢] على قوله تعالى: ﴿ما هو شفاء﴾ [الإسراء: ٨٢] أو على قوله تعالى: ﴿وننزل من القرآن﴾ [الإسراء: ٨٢] قلنا لا كلام في صحة العطف بتلك الملاحظة لكن أوثرت الطريقة المذكورة وترك العطف إذ الكلام مسوق

لذكرهم عند ذكر المؤمنين فطريق الأداء في الأول الحكم على الكتاب وجعل المتقين من تتمة ما حكم به وفي الثاني إثبات حكم على الكافرين ولذا جعل تصديره بأن علما على انقطاعه عن السابق والأخذ في فن آخر وقال القطب أما الغرض فلان الغرض من الجملة الأولى ذكر الكتاب والغرض من الجملة الثانية ذكر الكفار وأما الاسلوب فلأن الثانية مصدرة بأن دون الأولى فهي في التوكيد بخلافها وأما أسلوب قوله: ﴿إن الأبرار لفي نعيم وإن الفجار لفي جحيم﴾ [الانفطار: ١٣، ١٤] فمن باب التقابل لأن المحكوم عليه في أحدهما مقابل للمحكوم عليه في الآخر وكذا المحكوم به بخلاف جملة الذين يؤمنون لأن المحكوم عليه بالحقيقة فيها الكتاب وهو ليس في مقابلة الكفار وكذا المحكوم به تم كلامه فما ذكرناه آنفاً خلاصة كلام الشرح في هذا المقام لا مزيد عليه ثم قال صاحب الكشاف فإن قلت هذا إذا زعمت أن الذين يؤمنون جار على المتقين فأما إذا ابتدأته وبنيت الكلام على صفة المؤمنين ثم عقبته بكلام آخر في صفة أضدادهم كان مثل تلك الآي المتلوة قلت قد مر أن الكلام المبتدأ عقيب المتقين سبيله الاستئناف وأنه مبني على سؤال فذلك إدراج له في حكم المتقين وتابع له في المعنى وإن كان مبتدأ لفظاً فهو في الحقيقة كالجاري عليه فخلاصة السؤال أن جملة إن الذين يؤمنون إذا كانت مستأنفة مستقلة في إفادة مفهومها استقلالاً جملة ﴿إن الأبرار لفي نعيم﴾ [الانفطار: ١٣] يكون من مفهومي الجملتين تناسب التقابل المصحح للعطف من حيث إن الأولى أفادت أن المؤمنين في هدى وفلاح وأفادت الثانية أن الكافرين في ضلال لا فلاح لهم فإن نفي ما يؤدي إليه الشيء ونفي ما يؤدي إلى الشيء هو نفي لذلك الشيء ومحصول الجواب أن جملة الذين يؤمنون وإن كانت موردة على الاستئناف والاستقلال صورة لكنها في المعنى من جملة وصف الكتاب بالكمال من حيث إنها أفادت أن من شأنه أن المتمسك به ينال الهدى والفلاح فالأولى مسوقة لبيان شأن الكتاب والثانية لبيان حال المضممين على الكفر فهما متباينان في الغرض فأوجب هذا

لتفخيم شأن الكتاب وإعلاء قدره ولا تفخيم في العنوان الأخير أعني عدم هدايتهم للمصرين وليس فيه كمال حتى يتعرض له في أثناء تعداد كمالاته بل كونه لا يفيدهم هدى مفهوم تبعاً وليس بملتفت إليه وأما العطف في قوله تعالى: ﴿ونتزل من القرآن﴾ [الإسراء: ٨٢] الآية لأن من بيانية على الوجه المختار قدم على المبين فكون القرآن شفاء للمؤمنين وزيادة لخسران الظالمين كلاهما وصف للقرآن والآية الكريمة مسوقة لبيان أوصافه وقد مر مراراً أن النكات مبنية على الإرادات فلو أريد هنا أيضاً بيان وصفه بالنسبة إلى المكلفين دون بيان كماله وفخامة شأنه حسن العطف هنا أيضاً ولو أريد بتلك الآية بيان فخامته وعظم كماله اختير الفصل هناك أيضاً هذا على تقدير كون الذين يؤمنون جارياً على المتقين وموصولاً به ظاهر وأما على تقدير كونه كلاماً مبتدأ مسوقاً لوصف المؤمنين فلأن سبيله حينئذ سبيل الاستئناف كما عرفت فيما مر فيكون مبنياً على سؤال مقدر فيندرج في حكم المتقين فيتبعه في المعنى فيتبعه ذكر الكتاب لأن تابع التابع تابع فلا فرق بين أن يكون ذلك القول موصولاً للمتقين أو مفصولاً فإن قيل لم لا يجوز أن تكون معطوفة على الموصول الثاني على تقدير كونه مبتدأ خبره ﴿أولئك على هدى﴾ [البقرة: ٥] فإنه وإن كان جملة مستقلة معطوفة على ما قبلها فلا مانع من أن يعطف عليها جملة وصف الكفار إذ حينئذ تكون الآية الأولى مسوقة لبيان حال من آمن بالمنزلين والثاني لبيان من أصرّ على الكفر فيتحد الغرض فيصح العطف قلنا قد سبق أن الموصول الثاني إما معطوف على الموصول الأول أو على المتقين وأياً ما كان فالغرض المسوق له منه وهو بيان حال الكتاب من إعلاء مكانه في الانتفاع به فحينئذ يكون حكمه حكم المتقين فالغرضان متباينان أيضاً ولم يذكر التباين في الأسلوب كما ذكر في الكشاف وهو على ما ذكره شراحه أن طريق الأولى الحكم

انقطاع الثانية عن الأولى فإن قيل هب أن التباين في الغرض يأبى عطفه على جملة ﴿الذين يؤمنون بالغيب﴾ [البقرة: ٣] لكن لم لا يجوز أن يعطف على جملة ﴿والذين يؤمنون بما أنزل إليك﴾ [البقرة: ٤] على أن يجعل مبتدأ ﴿وأولئك على هدى﴾ [البقرة: ٥] مع ساقته خبره ويفيد معنى أن الكتاب نافع للمؤمنين به وغير نافع للمصممين على الكفر فيكون من باب العطف الكائن في مثل ﴿إن الأبرار لفي جحيم﴾ قلنا عطف ﴿والذين يؤمنون بما أنزل إليك﴾ [البقرة: ٤] الخ على ما قبله كما عرفت مبنى على التعريض المدرج له في جملة الجمل الأربع المتقدمة المسوقة لمدح الكتاب بصفته الكمال المصحح للعطف ولا مدح للكتاب في مضمون جملة ﴿إن الذين كفروا﴾ [البقرة: ٦] حتى يشركها العطف للجملة المعطوف عليها فيما سبقت هي له إذ لا مدح له في وصفه بأنه لا ينجع للمصممين على الكفر حتى يتناسب الجملتان في الغرض فهما أيضاً على حد لا مجال فيه للعاطف اقتصر رحمه الله في نكتة ترك العطف على التباين في الغرض ولم يتعرض للتباين في الاسلوب وقد ذكره صاحب الكشاف فلعله رحمه الله نظر إلى أن العمدة في وصل الجملتين بالواو وجود الجامع المعنوي بينهما وتناسب الجملتين في الغرض جامع معنوي معتد به يحسن به عطف الثانية على الأولى بخلاف الاسلوب فإنه أمر لفظي فكثيراً ما يغيرون أسلوب المعطوف عن سنن المعطوف عليه لنكتة داعية إليه ولما كان التباين في الاسلوب غير ضار للعطف إذا كان بينهما جامع مصحح للعطف لم يجعله من أسباب القطع.

على الكتاب بجملة محذوفة المبتدأ موصول بخبرها ذكر المتقين وأحوال المؤمنين وطريق الثانية الحكم على الكافرين قصداً بجملة تامة مصدرة بأن المشعرة بالأخذ في كلام آخر لأن التباين في الغرض هو الأصل في الفصل والتباين في الأسلوب من توابعه وقيل وإنما سكت عن تغاير الأسلوب لظهوره أو التغاير في الأسلوب غير مانع عن العطف إذا كان بينهما جامع مصحح للعطف ألا يرى أنه يصح عطف الجملة الاسمية على الفعلية وبالعكس والمصدرة بأن على الخالية عنها وهذا من جملة تغاير الأسلوب وقيل قد جعل العلامة مباينة الأسلوب كناية عن عدم الالتفات إلى هذه الجهة الجامعة المشار إليها بقوله لما ذكر خاصة عباده عقبهم بأضدادهم والتضاد من الجامع انتهى وهذا مع مخالفته لما ذكره شراح الكشاف ليس بمستقيم في نفسه إذ لا معنى للقول فبين الجملتين تباين في الغرض وفي عدم الالتفات إلى الجهة الجامعة كما لزم هذا الكلام القائل فإن عدم الالتفات حال المتكلم لا حال بين الجملتين على أن الكناية في مثل هذا شرطها وهو الانتقال من الملزوم إلى اللازم ليس بمتحقق كما لا يخفى بقي هنا شيء هو أنه لما كان الغرض من الجملة الأولى تفخيم حال الكتاب وبيان علو شأنه وإن ذكر أوليائه المؤمنين للتطفل وأنهم منتفعون بهذا الكتاب وأحسن الخطاب كان المناسب أن يقال في ربط هذه الآية بما قبلها لما ذكر أن الكتاب هدى للمتقين ورحمة للمؤمنين وأنهم انتفعوا واهتدوا بهدى هذا الكتاب وبين صفاتهم التي أهلتهم للهدى والفلاح عقبهم بأضدادهم الخ وسكوته عن ذكر الكتاب وشرح حاله لا يعرف له وجه وجيه وقد تعرض صاحب الكشاف له بنحو ما ذكرناه.

قوله: (وإن من الحروف) لم يقل من الأحرف التي الخ اتباعاً للقوم وسره أن أحد الجمعين جمع قلة وكثرة يستعمل مكان الآخر مجازاً ولعل اختيار المجاز هنا التنبيه على كثرة أفراده بالنظر إلى مدخوله أو للتنبيه على تخفيف بعضها فيبلغ إلى حد جمع الكثرة **(التي شابهت الفعل)** أي الفعل التام المتصرف لفظاً واستعمالاً ومعنى وإلى الأول أشار بقوله **(في عدد الحروف)** لكونها على ثلاثة أحرف فصاعداً وفيه إشارة إلى أن المراد بالفعل الماضي وجه استعمال الحروف في موضع الأحرف قد مر وجهه**(والبناء على الفتح)** كالماضي وهذا من تتمة الوجه الأوّل فالمشابهة لفظاً في شيئين عدد الحروف وحركة الآخر وإلى الثاني أشار بقوله **(ولزوم الأسماء)** أي دخول الأسماء لازماً له غير منفك عنه كما أن الأفعال كذلك ودخولها على الأسماء بعد التخفيف لا يضر وإلى الثالث بقوله **(وإعطاء معانيها)** للأسماء التي دخلت هي عليه من التأكيد والتحقيق والتشبيه والاستدراك والتمني والترجي كما أن الفعل يعطي معانيه من النصر والضرب الخروج والدخول للأسماء التي بعدها فالمراد بالمعاني المعنى التضمني أي الحدث الذي هو معنى مستقل وأما المراد بمعاني الحروف معان مطابقية لها لكن المتبادر من كلامه أنها معان مستقلة تدل تلك الحروف عليها بنفسها إذ إعطاء معانيها يشعر بذلك ولا يخفى ضعفه والقول بأن المراد بإعطاء معانيها انفهامها من ذكر ما بعدها لا يجدي نفعاً فإنه مشترك بين جميع الحروف.

قوله: (والمتعدي) الفعل المتعدي **(خاصة)** من بين الأفعال أي تشابه الفعل الماضي

مطلقاً لازماً أو متعدياً في الأمور الأربعة المذكورة وتشابه الفعل المتعدي خاصة **(في دخولها على اسمين)** كالفعل المتعدي يقتضي اسمين فاعلاً ومفعولاً به فإن هذه الحروف إنما وضعت لتحدث في الجمل معاني لم توجد فيها قبل دخولها عليها بمشابهة الفعل المتعدي والمعاني التي أحدثت تلك الحروف لما تحققت بين الأمرين اعتبر مشابهتها بالفعل المتعدي إلى مفعول واحد.

قوله: (ولذلك) أي لكونها مشابهة للفعل المتعدي خاصة **(أعملت عمله الفرعي وهو نصب الجزء الأول ورفع الثاني)** أي للفعل المتعدي عملاً له أصلي لا يعدل عنه بلا داع وهو رفع الاسم الأول على الفاعلية ونصب الثاني على المفعولية إذ الأصل أن يلي الفاعل الفعل وعمل فرعي يعدل إليه بموجب وهو عكس المذكور وغرضه من بيان تلك المشابهة بيان عملها فالظاهر الاكتفاء بمشابهتها بالفعل المتعدي خاصة في الدخول المذكور فإنها أخذت العمل للفعل المتعدي وكأنه لدفع هذا قال البعض ولذلك أشار إلى مجموع ما ذكر فمن حيث انعقاد المشابهة بينها وبين مطلق الفعل أعملت أي جعلت عاملة كالفعل ومن حيث انعقاد المشابهة بينها وبين الفعل المتعدي خاصة أعملت أي جعلت عاملة عمله الفرعي والإضافة في عمله يأبى عنه ظاهراً وإن كان ما ذكره موافقاً لما تقرر في النحو قوله **(إيذاناً)** أي إعلاماً وضمير **(بأنه)** راجع إلى الحرف المدلول عليه بالحروف وجه الافراد بيان أن كل واحد منها **(فرع في العمل)** بحياله **(دخيل)** أي غير أصل **(فيه)** لأنه عمل المشابهة للفعل ولولاها لما عمل فعلم من ذلك أن الدليل المشار إليه بقوله ولذلك دليل لمي واختير ذلك لأنه لو قدم مرفوعها على منصوبها لحصلت التسوية بين الأصل والفرع وهو غير معقول إلا أن يمنع مانع من ذلك كما ولا المشبهتين بليس فإنهما أعطيا عمل الأصل دون الفرعي لئلا يلتبس بلا التي لنفي الجنس في لا وأما لفظة ما فللحمل عليها.

قوله: (وقال الكوفيون) أي ما ذكر من أن هذه الحروف عاملة في المبتدأ والخبر تنصب المبتدأ وترفع الخبر ولذا عدت من النواسخ مذهب البصريين ومختار المحققين وأما الكوفيون فقد ذهبوا إلى أن **(الخبر قبل دخولها)** أي هذه الحروف **(كان مرفوعاً)** بالعامل المعنوي وهو التجرد عن العامل اللفظي **(بالخبرية إذ المبتدأ)** أي بسبب كونه خبراً وهذا مراده لكنه تسامح فقال كان مرفوعاً بالخبرية اعتماداً على شهرته ومثل هذا شائع في عبارات المؤلفين بل في تقريرات الفصحاء المحققين فمن اعترض عليه فقد وقع في سلسلة المتعصبين.

قوله: (وهي) أي الخبرية **(باقية بعد مقتضية للرفع)** أي بعد دخول هذه الحروف باقية غير زائلة فيعمل فيه ما كان عاملاً قبل دخول هذه الحروف وإلا لزم تخلف السبب عن

قوله: وهي بعد باقية أي الخبرية المقتضية للرفع قبل دخول أن باقية بعد دخولها فرفع بعد دخولها أيضاً بحكم الاستصحاب لوجود مقتضى الرفع والاستصحاب ابقاء الشيء على ما كان عليه فقضية منصوب على المفعول له إن كان من قضى بمعنى حكم أي حكماً للاستصحاب أو مفعول مطلق أي مقتضية للرفع اقتضاء للاستصحاب.

السبب والترجيح بلا مرجح ومن هذا قال (**قضية الاستصحاب**) وهو إبقاء ما كان على ما كان لأن الأصل فيما اتصف بشيء أن يبقى على صفته ويعمل بمقتضاه والاستصحاب من جملة الأدلة عند بعضهم كالشافعية ومنهم المصنف وعندنا هو حجة للدفع دون الإثبات وتمام بحثه في أصول الفقه قيل وأدلة الأحكام الفقهية تجري في العربية حتى أن بعض المتأخرين دون للنحو أصولاً كأصول الفقه وهذا تقرير لدليل الكوفيين قوله قضية مفعول له لمقتضية أي لاقتضاء الاستصحاب إياه أو مفعول مطلق للنوع أي مقتضية للرفع اقتضاء الاستصحاب وهذا هو الظاهر إذ الأول لا يخلو عن نظر.

قوله: (**فلا يرفعه الحرف**) لامتناع اجتماع عاملين على معمول واحد بالشخص وهو باطل لأنه تحصيل حاصل.

قوله: (**وأجيب**) أي من جانب البصريين (**بأن اقتضاء الخبرية**) فيه تسامح كما مر والمعنى بأن اقتضاء الابتداء أو المبتدأ بسبب الخبرية (**للرفع مشروط بالتجرد**) أي عن العوامل (**لتخلفه**) علة لقوله مشروط بالتجرد وضمير لتخلفه راجع إلى الرفع وضمير (**عنها**) للخبرية (**في خبر كان**) لأن خبره منصوب به فلو كانت الخبرية مقتضية للرفع لذاتها بلا شرط شيء لما تخلف عنها ما دامت باقية لأن مقتضى الذات لا يتخلف عنها (**وقد زال بدخولها**) أي وقد زال التجرد الذي هو شرط اقتضاء الخبرية الرفع وإذا انتفى الشرط انتفى المشروط (**فتعين أعمال الحرف**) هذا نتيجة البيان المذكور لكن يرد عليه إن زوال التجرد الذي هو شرط بدخولها يتوقف على كون ذلك الحرف عاملاً وهو أول المسألة ففيه نوع مصادرة وقوله لتخلفه في خبر كان لا يفيد لأنه فعل عامل بالأصالة فزوال التجرد هناك أمر اتفاقي وأما زواله هنا فهو أول المسألة متنازع فيه[1] وأما عمله في أسمائها لاتصالها به صورة ومعنى وأما اتصال الإخبار به فمعنى فقط ولهذا استدل الشيخ الرضي على مذهب البصريين بأن اقتضاء الحرف للجزأين على السواء فالأولى أن يعمل فيهما ولا سيما مع مشابهة قوية للفعل المتعدي يعني أن العمل فرع التعلق مع ملاحظة المشابهة المذكورة ولما كان تعلق الحرف من جهة المعنى بكلا الجزأين على السواء كالأفعال المتعدية فالأولى أن يعمل فيهما وإنما قال أولى لما أشرنا من الفرق بين اتصال الاسم والخبر.

قوله: (**وفائدتها تأكيد النسبة**) والمفهوم من كلام النحاة أن التأكيد والتحقيق معناها لا

قوله: لتخلفه منها في خبر كان أي لتخلف الرفع من الخبرية في خبر كان فلو كان رفعه للخبرية بلا شرط شيء لكان الرفع موجوداً ما دام الخبرية موجودة ولما تخلف الرفع في بعض مواضع وجود الخبرية علم أن علة الرفع بعد دخول أن هي الحرف لا الخبرية والعلة قبل دخولها هي الخبرية لكن بشرط التجرد عن العوامل اللفظية والتخلف في خبر كان لفقد شرط تأثير علة الرفع وهو التجرد.

---

(١) كزواله بأفعال القلوب فإن زواله اتفاقي ومسلم عندهم.

فائدتها المترتبة عليها وأيضاً يفهم ذلك من كلام المصنف أيضاً حيث قال آنفاً وإعطاء معانيه وبين محشيه من التأكيد والتشبيه وأيضاً إن كان التأكيد فائدتها فما معناها والمراد بتأكيد النسبة تأكيد الجملة وفي عطف قوله **(وتحقيقها)** عليه إشارة إلى أن المراد بالتأكيد ليس بمعناه المصطلح بل بمعنى تقوية الشيء فلذا جاز تقديم المؤكد على المؤكد بفتح الكاف **(ولذلك يتلقى بها القسم)** ثم استدل عليه بوقوعها في جواب القسم لأن القسم أيضاً للتأكيد فإذا تلقى القسم بها صارا متعاضدين في إفادة الفائدة المذكورة يقال تلقاه أي استقبله ومثل هذا يفيد الظن وهو كاف في مقام الخطابيات وإلا فتلقى القسم بشيء لا يقتضي كونه للتأكيد وأيضاً الدليل لمي وأنيته كونه موضوعاً للتحقيق فلا محذور ويصدر بها الأجوبة فإذا قال هل زيد قائم يقال في جوابه إن زيداً قائم فحسن تأكيده بمؤكد لكون المخاطب متردداً فيه فإذا صدر بها الأجوبة علم أنه مؤكد وهو أيضاً لمي يفيد العلم وتمام بحثه في فن المعاني والأجوبة جمع جواب كما هو معروف قيل قال ابن الجوزي في كتاب غلط العوام قال العسكري العامة تقول في جمع الجواب جوابات وأجوبة وهو خطأ لأن الجواب مثل الذهاب وقد قال سيبويه الجواب لا يجمع وقولهم جوابات وأجوبة كتبي مولد انتهى ولم أر من ذكره غير صاحب المفتاح إلا أنه لم ينقله ومثله للوثوق به لا يطابق بالنقل **(ويصدر بها الأجوبة)**.

قوله: (وتذكر) عطف على قوله يصدر أو يتلقى أي ولذلك تذكر أن لتأكيد ما فيه شك للمخاطب أو لغيره ولذا أطلق الشك **(في معرض)** بفتح الميم وكسر الراء محل عرض **(الشك)** كذا في شرح الشافية فهو كالمظنة والمئنة وضبطه شراح الفصيح بكسر الميم وفتح الراء كاسم الآلة وأصله ثوب تلبسه الجارية المعروضة للبيع فيكون من العرض والأول من العروض وهو على هذا المعنى ما يظهر الشك ويبرزه لمن يريده ومقابلته للوجه الثاني وهو مما تذكر في معرض الشك لأنه كما عرفت أن الجواب لمن يتردد في الحكم فالسائل شاك باعتبار أن المراد بمعرض الشك في صورة غير السؤال بقاعدة إذا قوبل العام بالخاص يراد به ما وراء الخاص وجه ذكر الوجه الثاني مع دخوله في الثالث اهتماماً بشأنه وتنبيهاً على كثرته وإلا فلو اكتفى بقوله وتذكر في معرض الشك لكفى ولم يتعرض للإنكار اكتفاء بما سيأتي التصريح به في كلام المبرد ولم يكتف بما سيجيء التصريح بجواب سائل لما أشرناه

قوله: ولذلك يتلقى بها القسم أي لأجل كون فائدتها تأكيد النسبة يتلقى بكلمة أن التي للقسم إذ المراد بالقسم تأكيد النسبة في الحكم المخلوق عليه وهو يناسبه في إفادة التأكيد.

قوله: ويصدر بها الأجوبة أي أجوبة الأسئلة فإن المخاطب إذا كان متردداً طالباً للحكم حسن تقوية الحكم الملقى إليه بمؤكد فتأكيد الحكم في خطاب السائل استحساني وفي خطاب المنكر واجب فقوله عز وجل: ﴿إنا مكنا له في الأرض﴾ [الكهف: ٨٤] مثال لما تصدر بالأجوبة لوقوعه في جواب السائل وقول موسى ﴿إني رسول من رب العالمين﴾ [الأعراف: ١٠٤] مثال لما يذكر في معرض الشك بناء على أن فرعون شاكٍ في رسالة موسى لا منكر لها لما شاهد منه معجزة دالة على صدقه.

من كثرة استعماله وشهرة دورانه قيل وإنما لم يذكر الإنكار لأن كلمة أن بانفرادها لا تجيء لرد الإنكار كما يدل عليه ما نقل عن المبرد انتهى وهو مخالف لما ثبت في علم المعاني من أنها لرد الإنكار إن كان ضعيفاً اكتفى في التوكيد بأن كقوله تعالى حكاية عن الرسل عيسى عليه السلام إذ كذبوا في المرة الأولى ﴿إنا إليكم مرسلون﴾ [يس: ١٤] وإذا قوي الإنكار لم يكتف بها بل يزاد في التوكيد كقوله تعالى حكاية عنهم ﴿قالوا ربنا يعلم إنا إليكم لمرسلون﴾ [يس: ١٤] فالعجب أن هذا مع كونه مصرحاً به في كلام القوم سلفاً وخلفاً كيف يغفل عنه وكلام المبرد يدل على أن مجيئه لرد الإنكار ولام الابتداء يؤكد ذلك فلو لم يكن كذلك لكان نقله هنا عبثاً إذ الكلام في بيان أحوال أن لام الابتداء وأيضاً يلزم من كلام أن لام الابتداء بانفرادها لا يجيء للتأكيد ولم يذكر المصنف أن أن فيما نحن فيه بعد كونها تأكيداً للنسبة لجواب سؤال أو في معرض الشك والظاهر هو الثاني لأنه لما بولغ في خبره عسى أن يشك فيه بل أن يستنكر والشك لا يلزم أن يوجد بالفعل ولذا قال وتذكر في معرض الشك وكذا الإنكار (**مثل قوله ﴿ويسألونك عن ذي القرنين قل سأتلو عليكم منه ذكراً إنا مكنا له في الأرض﴾** [الكهف: ٨٣، ٨٤]) الآية مثال للأجوبة[1] أو لمعرض الشك بالاعتبارين وكذا قوله تعالى: (**﴿وقال موسى يا فرعون إني رسول من رب العالمين﴾** [الأعراف: ١٠٤]) الآية أو الأول مثال للأجوبة والثاني لمعرض الشك قوله تعالى: (**﴿إنا مكنا له في الأرض﴾** [الكهف: ٨٤]) وإن كان مقول القول وأنه يستلزم أن يكون ذو القرنين مأموراً بأن يقال إنا مكنا له لكنه حكاية عن الله تعالى كقوله تعالى: ﴿ونحشرهم يوم القيامة﴾ [الإسراء: ٩٧] الآية بعد قوله تعالى: ﴿قل كفى بالله﴾ [الرعد: ٤٣] الآية على تقدير كونه مقول القول.

قوله: (قال المبرد) روي أنه قال أبو العباس المبرد للكند المتفلسف حين قال له إني لأجد في كلام العرب حشواً تقول (**قولك عبد الله قائم إخبار عن قيامه**) ثم تقول (**وإن عبد الله قائم جواب سائل عن قيامة**) ثم تقول (**وإن عبد الله لقائم جواب منكر لقيامه**) فأجاب المبرد بأنه لا حشو في كلامهم وفيما نزل على لغتهم بل الحشو في ابن أخت خالتك حيث ضيع عمره فيما لا يعنيه وذهل عن دقائق العلوم الأدبية وحاصل جوابه أن حال المخاطب معتبر في الكلام الملقى إليه فإن كان خالي الذهن لم يحتج إلى التأكيد وهو قول الأول وإن كان متردداً في الحكم سائلاً عنه حسن التوكيد كما هو القول الثاني وإن كان منكراً وجب توكيده وهو القول الثالث وقد فصل ذلك في موضعه.

قوله: قولك عبد الله قائم إخبار عن قيامه وذلك عند القائه إلى مخاطب خالي الذهن عن الحكم وأما إذا لم يكن خالي الذهن عنه فإما أن يتردد فيه أو ينكره ففي الأول حسن توكيد الحكم فيقال إن عبد الله قائم وفي الثاني وجب ويزاد التأكيد بزيادة الانكار فيقال إن عبد الله لقائم.

---

(١) ولم يذكر القسم لظهوره أو لأن الأخيرين كنظير ما نحن فيه دون القسم.

قوله: **(وتعريف الموصول إما للعهد)** أشار إلى أن اسم الموصول تعريفه كتعريف ذي اللام في كونه للعهد تارة وللجنس أخرى والجنس إما أن يراد به الجنس من حيث هو هو أو من حيث تحققه في ضمن جميع الافراد أو من حيث تحققه في ضمن بعض الافراد سواء جعلت من المعرف باللام كما ذهب إليه شرذمة أولاً كما عليه المحققون والمراد بالموصول في كلامه الموصول المذكور المعهود في هذا المقام فلا يتناول سوى الذي وتصاريفه وتناوله بما سوى الذين مع أنه مذكور لأنه لا قائل بالفصل فلا عدول عن كلام الكشاف وهو قوله والتعريف في الذين لأنه هو مراد المصنف بقرينة قوله **(والمراد به ناس بأعيانهم)** لأن غرضه ليس بيان القاعدة حتى يراد الشمول عبارة بل شموله لتصاريف الذي بأسرها إما بالإشارة أو بدلالة النص فكلام الشيخين فيه سيان لكن كلام المصنف أوفق

قوله: وتعريف الموصول إما للعهد الخ هذا بعينه كلام صاحب الكشاف بتغيير يسير قال والتعريف في الذين كفروا لجواز أن يكون للعهد وأن يراد بهم ناس بأعيانهم كأبي لهب وأبي جهل والوليد بن المغيرة وإضرابهم وإن يكن للجنس متناً ولا كل من صمم على كفره تصميماً لا يرعوي بعده وغيرهم ودل على تناوله للمصرين الحديث عنهم باستواء الإنذار وتركه عليهم قال القطب في شرحه اعلم أنه أخبر عن الذين كفروا مطلقاً بأنه لا ينفعهم الإنذار وهذا على ظاهره فيه شيء لأن بعض الذين كفروا اسلموا فلا يكون جميع الذين كفروا كذلك فتارة حمل اللام على العهد وأخرى على الجنس المستعمل في البعض فمنهم من وجه الجواب بأنه يجوز أن يكون التعريف للعهد ويراد ناس بأعيانهم وحينئذ لا إشكال ويجوز أن يكون التعريف للجنس ويكون اللفظ عاماً متناولاً لكل من صمم وغيرهم لكن المراد به المصرون وقرينة ذلك الإخبار عنهم باستواء الإنذار وتركه ومنهم من قال حمل قول صاحب الكشاف على المطلق والمقيد اظهر من الحمل على العام والخاص يدل عليه قوله في تفسير قوله: ﴿والمطلقات يتربصن بأنفسهن﴾ [البقرة: ٢٢٨] أراد ذوات الإقراء فإن قلت كيف جاز إرادتهن خاصة واللفظ يقتضي العموم قلت بل هو مطلق في تناول الجنس صالح لكله وبعضه فجاء في أحد ما صلح له كالاسم المشترك وذلك أن دليل الخصوص عند الحنفية جملة مستقلة بنفسها نص عليه البزدوي فعلى هذا إن الذين كفروا لفظ مطلق يتناول كل من صمم على الكفر ومن لم يصمم ودل على تناوله المصرين حديث الاستواء هذا ما ذكروا وأقول اللفظ المطلق في اصطلاح الأصوليين هو النكرة في سياق الإثبات فليس شيء من المعارف بمطلق بل مراده بالمطلق ههنا ما فسره به قوله صالح لكله وبعضه وتحقيق كلامه أن الجمع المعرف تعريف الجنس معناه جماعة الآحاد وهو أعم من أن يكون جميع الآحاد أو بعضها فهو إذا اطلق احتمل العموم والاستغراق واحتمل الخصوص والحمل على واحد منهما يتوقف على القرينة كما في المشترك وكلامه ههنا أن اللفظ بحسب اطلاقه يجوز أن يكون عاماً لكن قرينة الخصوص قائمة ولا شك أن هذا مخالف لما تقرر عند أئمة الأصول لكنه الذي ذهب إليه صاحب الكشاف وصاحب المفتاح ومن تبعهما وقال صاحب الكشف وجه كونه للعهد أن هؤلاء واضرابهم أعلام في الكفر فهم كالحاضرين في الذهن إذا اطلق اللفظ التفت الخاطر إليهم أولاً والأظهر الثاني لشمول اللفظ نعم الخبر عنه سواء أو لا يؤمنون على اختلاف الوجهين دل على أن المراد المصرون فقط وهو المراد بقوله ودل على تناوله المصرين بإرادتهم وحدهم من اللفظ وفي قوله

لكلام المحققين حيث أضاف التعريف إلى الموصول بخلاف قول الكشاف ولعل لهذا عدل عنه وقيل ولا يخفى ما فيه معرضاً على تحقيقه قدس سره فإن تخصيص الذي أو تصاريفه دون من وما مما ليس فيه آل لا وجه له وإنما دعاه له ظاهر كلام الكشاف والتعريف في الذين ولذا عدل عنه المصنف إلى قوله تعريف الموصول إشارة إلى أن الزمخشري إنما اقتصر عليها لأنها أم الباب انتهى فحمل الموصول في كلام المص على مطلق الموصول وجعل ما ومن محتملاً للأقسام التي في ذي اللام وهذا غفلة من قوله والمراد به ناس بأعيانهم (كأبي لهب وأبي جهل والوالد بن المغيرة) واحتمال ما ومن ونحوهما مما ليس فيه آل إلى تلك الأقسام مطلوب البيان من العلماء الأعيان.

قوله: (وأحبار اليهود) لا يعرف بهذا أعيانهم كما عرف أبو لهب ونظرائه من المشركين بأعيانهم إلا أن يقال إنهم أيضاً معلومون بأشخاصهم لكن عبر بهم روما للاختصار وفيه ما فيه والوجه في كونهم معهودين هو أن هؤلاء الكفرة هم المشهورون بالكفر وإيذاء الرسول عليه السلام فهم بذلك كالحاضر في الذهن وكالمعلوم المخاطب وهذا المقدار كاف في العهد الخارجي[1] فهي تدل على عدم نفع إنذارهم بعبارتها وعلى عدم نفع غيرهم بدلالتها فهي شاملة عامة إلى جميع المصرين على الكفر إلى يوم الحشر قدم التعريف العهدي لأنه الأصح رواية ودراية وأنه لا يحتاج فيه ما يحتاج في الجنس.

قوله: (أو للجنس متناولاً) فيدخل هؤلاء المعهودون دخولاً أولياً نقل عن ابن مالك

متناولاً كل من صمم وغيرهم دون أن يقول صالح التناول لهم ولغيرهم إشعار بأنه جعل عاماً خصه قرينة الإخبار بما يلزم الإصرار ويستلزمه من باب قوله: ﴿ولله على الناس حج البيت من استطاع إليه سبيلاً﴾ [آل عمران: ٩٧] وقوله: ﴿والله على كل شيء قدير﴾ [البقرة: ٢٨٤] لا مطلقاً قيد به لا يؤمنون وإن لم يكن من مذهبه أن يجب عمومه لقوله في سورة الطلاق في قوله تعالى: ﴿إذا طلقتم النساء﴾ [الطلاق: ١] لا عموم ولا خصوص في النساء ولكنه اسم جنس للإناث من الأنس وهذه الجنسية معنى قائم في كلهن وفي بعضهن فجاز أن يراد بالنساء هذا وذاك فإذا قيل لعدتهن علم أنه أطلق على بعضهن وهن المدخول بهن من المعتدات بالحيض أقول هذا الذي ذكروه وفي هذا المقام كما ترى لا يخلو عن تكلف فإن محصول كلام القاضي وصاحب الكشاف رحمهما الله أن التعيين للمخبر عنه إنما جاء من مفهوم الخبر والمقرر الثابت في علم العربية وقانون الاستعمال أن للمخبر عنه لا بد أن يكون متعيناً عند المخاطب قبل مجيء الخبر حتى يفيده الكلام الملقى إليه فالإخبار ثبوت مفهوم الخبر للمخبر عنه متوقف على تعيين المخبر به عند المخاطب قبل ورود الخبر فلو توقف تعيين المخبر عنه عنده على ورود الخبر يلزم الدور فالأولى عندي أن يكون هذا من باب إسناد حكم البعض إلى الكل على طريقة بنو فلان قتلوا زيداً والقاتل واحد منهم.

---

(١) وقيل ويجوز أن تكون القرينة ما أسند إليه وهو استواء الإنذار وعدمه وهذا بناء على أن القرينة قد تكون متأخرة عن سماع اللفظ كقرينة الموصول وهي صلته فاندفع ما قيل يرد عليه أن القرينة لا بد أن تكون مقارنة بسماع اللفظ وههنا متأخرة عنه ولعله لهذا صدره بقوله ويجوز المشعر بضعف الكلام.

في شرح التسهيل أنه قال المشهور عند النحويين تقييد جملة الصلة بكونها معهودة وذلك غير لازم وذلك لأن الموصول قد يراد به معهود فتكون صلته معهودة وقد يراد به الجنس فتوافق صلته كقوله تعالى: ﴿كمثل الذي ينعق بما لا يسمع﴾ [البقرة: ١٧١] وقد يقصد تعظيم الموصول فتبهم صلته كقوله فإن استطاع أغلب وإن يغلبه الهوى فمثل الذي لاقيت يغلب صاحبه انتهى واختار الشيخان ما قاله ابن مالك لكن قال شراح الرسالة الوضعية إن الموصول موضوع بوضع عام لمعنى شخصي معين بنسبة جملة خبرية إليه وأنه لا بد من كون انتسابها معهوداً بين المخاطب والمتكلم فإن أريد به معنى كلي فإنما لتنزيله منزلته كما في الإشارة فهذا معنى مجازي حاصله أن الموصول ليس بكلي بل المراد به شخص فلا يصح أن يراد به الجنس وقد قيل إنه ليس المراد بالعهد في كلام النحاة معناه المشهور بل مطلق الحضور الذهني بأي وجه كان وهو جار في جميع المعارف ولذا حصر بعض النحاة معنى ال في العهد والجنس وبالجملة إن أريد بتعريف الموصول العهد الخارجي فهو حقيقة على تقدير كونه موضوعاً للخصوصيات باعتبار وضع عام ومجاز دائماً على تقدير كونه موضوعاً للأمر العام بشرط استعماله في جزئياته وإن أريد بتعريفه الجنس سواء كان للاستغراق أو للعهد الذهني فيكون مجازاً وأما إرادة الحقيقة به من حيث هي هي فلا مساغ هنا إذ الإصرار على الكفر من خواص الافراد.

قوله: (من صمم على الكفر وغيرهم) اي استمر عليه إلى موته لتحلق علمه تعالى كذلك وحاصله من علم الله أنه يموت على الكفر وليس المعنى من صمم وعزم على الكفر إذ كل كافر في حال كفره كذلك لكن بعضهم يختار الإيمان بتوفيق الله تعالى فهم مخرجون عن الحكم المذكور.

قوله: (فخص منهم غير المصرين بما أسند إليهم) أي أخرج على التضمين أو على التجوز به وإلا فحق العبارة فخص المصرون والظاهر من لفظ خص أن المراد بالجنس الاستغراق فيكون الذين عاماً شاملاً لجميع الكفرة بحسب المفهوم وخص منه بعض ما يتناوله وغير المصرين والمخصص النص الدال على أن من تاب منهم منتفعون بالإنذار والقرينة ما أسند إليه وهذا مراد المص بقوله فخص عنهم غير المصرين بما أسند إليه حيث لم يجعل المسند إليه مخصصاً بل سبب التخصيص وقرينته والقول بأن المخصص يجوز أن يكون العقل راجع إلى ما ذكرناه إذ العقل إذا خلي وطبعه لا يكون مخصصاً هنا بل بمعونة النص المذكور ودليل الخصوص يجوز أن يكون متصلاً بالعموم أو منفصلاً عنه عند الشافعي وهو مذهب المصنف وعند علمائنا الحنفية يجب أن يكون متصلاً به في المخصص المقيد دون المطلق وهنا مقيد فالوجه عندنا أن المخصص هنا هو العقل بمعونة

قوله: وأصله الكفر بالفتح وهو الستر فهو بالفتح عام في مطلق الستر وبالضم خاص في ستر النعمة كمام الثمرة غلافها وغطاؤها.

النص كما أشرنا إليه وعند المصنف أما النص المذكور أو العقل بمعونته وبهذا يخرج الجواب عن إشكال وهو أنه كيف يكون الخبر مخصصاً إذا سلم فيه العموم والخصوص والأصوليون حصروا والمخصص الغير المستقل في الاستثناء والصفة والغاية والبدل والشرط لما عرفت من أن المخصص هو المستقل ويندفع به إشكال آخر أيضاً وهو تعيين المخبر عنه بمفهوم الخبر ينافي ما تقرر من أن المخبر عنه لا بد أن يكون متعيناً عند المخاطب قبل مجيء الخبر حتى يفيد الكلام الملقى إليه فالإخبار بثبوت مفهوم الخبر للمخبر عنه متوقف على تعيين المخبر عنه قبل ورود الخبر فلو توقف تعيين المخبر عنه على ورود الخبر لزم الدور لما عرفت من أنه متعين قبل مجيء الخبر على أنه إن أراد بتعيين المخبر عنه قبل مجيء الخبر تعينه بخصوصه فغير مسلم والمسند كون اللفظ المشترك مخبراً عنه كالعين مثلاً باعتبار تعين كل واحد من معانيه عند السامع وعدم تعين واحد منها بخصوصه لا يضر فإن العين كون المراد به ينبوعاً مستفاد من جارية فلا محذور فيه وإن أراد تعينه في الجملة فمسلم لكن لا يضرنا فإن كل واحد من الكل والبعض مفهوم عند المخاطب على وجه الترديد وهو موقوف عليه للخبر والمعلومية بوجه ما عند المخاطب كاف وإرادة واحد منهما بخصوصه موقوفة على مجيء الخبر فلا دور وقيل في كلام المصنف حيث قال من صمم بدون لفظ كل كما في الكشاف إشارة إلى أن المراد بالجنس الجنس من حيث وجوده في ضمن الافراد فيكون تعريف الذين عهداً ذهنياً لا استغراقاً فيكون من قبيل ذكر المطلق المتناول لكل بعض على سبيل البدل وإرادة المقيد بقيد الإصرار من حيث إن الخبر يدل على التقييد لأن حمله على الاستغراق ثم تخصيصه تطويل بلا طائل ونقل عنه قدس سره أنه مختاره ولا يخفى أن التخصيص مستعمل في قصر العام على بعض ما يتناوله دون تقييد الإطلاق فحيث قال المص فخص منهم علم أنه حمل الموصول على الاستغراق والعموم وأيضاً أنه ليس المراد بالذين هنا البعض الغير المعهود فلا يحسن بل لا يصح حمله على الجنس باعتبار الغير المعلوم المسمى العهد الذهني والحمل على العموم ثم التخصيص يفيد عمومه على المصرين عن آخرهم بحيث لا يشذ فرد منهم نصاً وقطعاً فهو طائل أي طائل بخلاف الحمل على الإطلاق والتقييد كما لا يخفى على من له طبع سديد واستوضح بقوله تعالى: ﴿فلبث فيهم ألف سنة إلا خمسين عاماً﴾ [العنكبوت: ١٤] الآية وبسائر الألفاظ العامة المخصصة فهل يقال إنه تطويل بلا طائل مع أنه لا يخلو عن نكتة وهنا كذلك والقول بأن الحمل على الإطلاق ممكن هنا دون سائر الألفاظ العامة ضعيف إذ لا يحسن الإطلاق هنا كما مر وأيضاً بعض النصوص حمله على الإطلاق ممكن مع أنه محمول على العموم وأيضاً المطلق ما دل على فرد شائع وقيل ما دل على الماهية بلا قيد فيراد به فرد شامل لكل فرد على سبيل البدل لا على الشمول فإذا حمل الجنس على العهد الذهني الذي كالنكرة يراد به فرد من المصرين متناول لكل فرد منهم على سبيل البدل والمقصود تناوله على سبيل الشمول وهذا تفصيل ما أجملناه

أولاً وأما البحث عن جعل الجنس عاماً مخصوصاً مع أن الزمخشري لم يذهب إلى العموم في مثله وإنما يقول بالإطلاق إلى آخر البحث الذي أورده بعض فتطويل بلا طائل.

قوله: (**والكفر**) أي بضم الكاف (**لغة ستر النعمة**) أي الستر المتعلق بالنعمة ويعبر عنه بالكفران والمراد بالستر عدم التشكر فالستر معنوي أو عدم التحديث فإن تحديث النعمة من جملة تشكرها وبالجملة المراد بسترها عدم إظهارها الذي يليق به (**وأصله الكفر بالفتح وهو الستر**) مطلقاً بدون التقييد بالنعمة وإنما جعله أصلاً لأنه عام مطلق والمضموم خاص مقيد والظاهر أن العام المطلق أصل للخاص المفيد وقيل إن كلا منهما لغة أصلية لأن الصحاح قال الكفر ضد الإيمان والكفر أيضاً جحود النعمة وهو ضد الشكر والكفر بالفتح التغطية انتهى وما نقله حجة عليه لا له ودليل للمصنف (**ومنه**) أي من أجل أنه مطلق الستر (**قيل للزارع**) كافر لستر البذر في الأرض (**والليل كافر**) لستر الأشياء بظلمته فهو مشتق من الكفر بالفتح لا بالضم (**ولكمام**) جمع كم بكسر الكاف فيهما وعاء الطلع وتغطية النور (**الثمرة كافور**) وزنه فاعول مبالغة في الكافر المشتق من الكفر بالفتح والكافور أيضاً اسم طيب معروف إلا إنما ذكره المصنف هو المعروف في اللغة الفصيحة القديمة وهو اسم جنس جامد ومن قال إنه مبالغة في الكافر فقد وهم كذا قيل وما المانع من ذلك وهو من أوزان المبالغة مع أنه دال على الذات مع الصفة.

قوله: (**وفي الشرع إنكار ما علم بالضرورة مجيء الرسول به**) هذا مذهب الشافعي لأنه منقول عن الإمام الغزالي واختاره المصنف والمراد بالضرورة ما علم واشتهر حتى عرفه الخواص والعوام كالصلاة وتحريم الخمر ونحوهما فهو كافر ومن جحد مجمعاً عليه لا يعرفه إلا الخواص كاستحقاق بنت الابن السدس مع بنت الصلب ونحوه فليس بكافر ومن جحد مجمعاً عليه ظاهراً لا نص فيه ففي الحكم بتكفيره خلاف وليس يكفر جاحد المجمع عليه على إطلاقه بل من جحد مجمعاً فيه نص وهو من الأمور الظاهرة التي يشترك

قوله: وفي الشرع إنكار ما علم بالضرورة مجيء الرسول به قيد الضرورة للاحتراز عن إنكار أحكام المجتهد فيها فإن إنكار الاجتهادات ليس بكفر ومنكرها لا يكفر قال محيي السنة والكفر هو الجحود وأصله من الستر ومنه سمي الليل كافر لأنه يستر الأشياء بظلمته وسمي الزراع كافراً لأنه يستر الحب بالتراب والكافر يستر الحق بجحوده والكفر على أربعة أنحاء كفر إنكار وكفر جحود وكفر عناد وكفر نفاق فكفر الإنكار هو أن لا يعرف الله أصلاً ولا يعترف به وكفر الجحود وهو أن يعرف الله بقلبه ولا يقر بلسانه ككفر إبليس قال الله تعالى: ﴿فلما جاءهم ما عرفوا كفروا به﴾ [البقرة: ٨٩] وكفر العناد أن يعرف بقلبه ويعترف بلسانه ولا يدين به ككفر أبي طالب حيث يقول:

ولقد علمت بأن دين محمد ... من خير أديان البرية دينا
لولا الملامة أو حذار مسبة ... لوجدتني سمحاً بذاك مبينا

وأما كفر النفاق فهو أن يقر باللسان ولا يعتقد بالقلب وجمع هذه الأنواع من لقي الله بواحد منها لا يغفر له.

في معرفتها الخواص والعوام كذا نقل عن النووي في الروضة كما قيل وقال ابن الهمام في المسايرة الحنفية لم يشترطوا في الإكفار سوى القطع بثبوت ذلك الأمر الذي تعلق به الإنكار إلا بلوغ العلم به حد الضرورة ويجب حمله على ما إذا علم المنكر بثبوته قطعاً لأن مناط التكفير التكذيب أو الاستخفاف انتهى وفهم منه أن المنكر إذا لم يعلم بثبوته قطعاً فلا يكفر ويعذر بالجهل كمن أنكر فرضية الصلاة لجهله بها يلزم منه عدم إكفاره وكذا وجوب الصوم والزكاة ونحوهما وما فهم من كلامهم إنه إنكار ما علم بالضرورة أنه من الدين كفر والجهل ليس بعذر وإلا فليس بكفر والجهل عذر مثل إنكار رؤية الله تعالى وكونه تعالى عالماً بعلمه وأنه تعالى خالق لأفعال العباد فإن إنكار مثل ذلك ليس بكفر عند المتكلمين وإن نقل التكفير عن بعض الفقهاء وبالجملة أن من أنكر شيئاً مما علم بالتواتر أنه عليه السلام جاء به وأنه من الدين فهو كافر ومن أنكر الأحكام الاجتهادية وما ثبت برواية الآحاد فلا يكون كافراً وهذا التعريف غير شامل للشاك والخالي الذهن والجواب أن هذا التعريف للنوع المكفر من الكفر لا مطلق الكفر أو المراد بالإنكار الجهل فيتناول الشك والخلو عن الذهن والعارف الذي هو ليس بمصدق في حكم المنكر لأن معرفته ملحقة بالجهل عند الشرع وإلا فينتقض التعريف بالمصدق الذي صدر منه أمارة التكذيب كما سيجيء وينكشف منه جواب آخر وهو أن ترك الشاك والخالي الإقرار مع القدرة عليه إمارة التكذيب فهما من المنكرين شرعاً فالمراد بالإنكار الإنكار شرعاً فلا نقض بهما لكن التعريف بعدم التصديق عمن من شأنه التصديق أولى لسلامته عن التكلف فعلى هذا التقابل بين الإيمان والكفر تقابل العدم والملكة وعلى الأول تقابل التضاد.

قوله: (وإنما عد لبس الغيار) بكسر الغين المعجمة وفتح الياء المثناة التحتية تليها ألف وآخره راء مهملة نقل عن شرح المهذب أن الغياران يخيطوا على ثيابهم الظاهرة ما يخالف لونه لونها كأن تكون الخياطة على خارج الكتف **(وشد الزنار ونحوهما)** كتفاح خيط غليظ يشد على أوساطهم خارج الثياب وقيل خيط مجتمع غليظ فيه ألوان تشد في الوسط فوق الثياب وقيل الغيار قلنسوة طويلة كانت تلبس قبل في ابتداء الإسلام وهي الآن من شعار الكفرة ولعله اطلع على ذلك في كلام الثقات وإنما سمي الغيار لأنه يتغاير به أهل الذمة أو لمغايرة لونه للون ما خيط عليه وإنما لم يسم به الزنار لأن الإطراد في وجه التسمية ليس بشرط قال في القاموس الغيار علامة أهل الذمة كالزنار وفي تعبير باللبس والشد تفنن وتنبيه على المغايرة.

قوله: (كفراً) أي في الشرع **(لأنها تدل على التكذيب فإن من صدق الرسول صلى الله تعالى عليه وسلم لا يجترىء عليها ظاهراً)** أي دلالة ظنية فلو قال أمارة التكذيب لكان أوضح والمعنى وإنما ذلك كفراً أي فيما بينه وبين الله تعالى سواء كان لتعظيم دين النصارى

قوله: وإنما عد لبس الغيار الخ الغيار بالكسر علامة أهل الذمة.

واعتقاد حقيقته أو لم يكن لتعظيمه بل للهزل واللعب بل المتبادر من كلام المصنف هو الأخير لأن الأول الكفر وحيث قال **(لا لأنها كفر في أنفسها)** علم أن مراده هو الأخير قال صاحب المواقف أن من صدق بما جاء به النبي عليه السلام ومع ذلك سجد للشمس ينبغي أن يكون مؤمناً والإجماع على خلافه قلنا هو دليل عدم التصديق حتى لو علم أنه لم يسجد لها على سبيل التعظيم واعتقاد الإلهية لم يحكم بكفره فيما بينه وبين الله تعالى وتبعه قدس سره في شرحه حيث قال ونحن نحكم بالظاهر فلذلك حكمنا بعدم إيمانه لا لأن عدم السجود لغير الله تعالى داخل في حقيقة الإيمان ثم قال بعد صحيفة ولو علم أنه شد الزنار لا لتعظيم دين النصارى واعتقاد حقيقته لم يحكم بكفره فيما بينه وبين الله تعالى انتهى ولا يخفى أن ذلك مخالف لكثير من أقوال المشايخ وفي شرح المقاصد أن التصديق المقارن لأمارات التكذيب غير معتد به والإيمان هو التصديق الذي لا يقارن شيئاً من أمارات التكذيب فلا يعتد بمثل هذا التصديق ويجعل بمنزلة العدم انتهى وإن استخفاف الشريعة كفر مع أن قلب المستخف مطمئن بالإيمان وإن أهل الكتاب يعرفون الحق مع أنهم كافرون بالاتفاق لتركهم الإقرار[١] مع التمكن عليه فلو كان التصديق المقارن الأمارات التكذيب معتداً به لكانوا مؤمنين عند الله تعالى فما هو جوابكم فهو جوابنا وترك الإقرار على وجه الإباء حين الطلب كفر وإن لم يعد الإقرار ركناً مع أن قلبه مطمئن بالإيمان اللّهم إلا أن يقال إن هذه المسألة مختلف فيها وليس بعض المنهيات فعلاً كالزنى وشرب الخمر وقتل النفس بغير حق أو تركاً كترك الصلاة والصوم ونحوهما أمارات التكذيب لأن الشارع لم يجعل نحو ذلك كذلك وعلمه مفوض إليه.

قوله: (واحتجت المعتزلة بما جاء في القرآن بلفظ الماضي على حدوثه) عادة الشيخين ذكر اللطائف والمزايا في مواضع شتى والبحث بأنه ليس هذا أول ماض وقع في التنزيل وقد سبق أنعمت ورزقنا من سوء البحث والمراد بلفظ الماضي لفظه الدال على معنى المضي بقرينة قوله **(لاستدعائه سابقة المخبر عنه)** فالقول بأن الاحتجاج لا يدور على لفظ الماضي بل على معناه من طغيان الفكر على حدوثه أي حدوث القرآن بمعنى الكلام اللفظي وأنكروا الكلام النفسي القديم القائم بذاته تعالى ومدعاهم هذا المجموع لا الأول وحده كما توهم من ظاهر العبارة فإن حدوث الكلام اللفظي مما اتفق عليه بيننا وبين المعتزلة قال النحرير في شرح العقائد النسفية وتحقيق الخلاف بيننا وبين المعتزلة يرجع إلى إثبات الكلام النفسي نفيه وإلا فنحن لا نقول بقدم الألفاظ والحروف وهم لا يقولون بحدوث الكلام النفسي انتهى فمعنى قوله واحتجت المعتزلة احتجت على أن القرآن لا يكون قديماً بل يكون حادثاً فقط لأنه لو كان أزلياً لزم الكذب في إخباره تعالى عنه علواً كبيراً فالتالي باطل فالمقدم مثله إما الملازمة فلأن الإخبار بطريق المضي كثير في كلامه

---

(١) وفي شرح العقائد أن حصول التصديق للكفار المعاندين المتكبرين ممنوع وعلى تقدير الحصول فتكفيرهم باللسان وإصرارهم على العناد والاستكبار وهو من علامات التكذيب والانكار انتهى.

تعالى مثل قوله تعالى: ﴿إن الذين كفروا﴾ [البقرة: ٦] الآية وقوله تعالى: ﴿إنا أرسلنا نوحاً﴾ [نوح: ١] الآية وصدقه يقتضي سبق وقوع النسبة الخارجية على وقت الإخبار وهو الأزل إن قيل بقدم القرآن ووقت النزول على تقدير كونه حادثاً لكن سبق شيء على الأزل غير متصور فلو كان أزلياً يلزم الكذب فإذا بطل كونه أزلياً تعين انحصاره في الكلام اللفظي الحادث وليس المقصود إبطال أحد الأمرين وإثبات الآخر بدله بل الغرض حصر القرآن في الكلام اللفظي الحادث ونفي الكلام النفسي القديم لما نقلناه عن التحرير التفتازاني ولظهوره تساهل المصنف في تحريره ومعنى قوله المصنف لاستدعائه سابقة الخ ما أوضحناه فإن سابقة مصدر مثل باقية أي سبق مخبر عنه والمراد بالمخبر عنه النسبة الخارجية التي تذعن وتصدق بها لا المحكوم عليه كما هو المشهور والتعبير عنها به مجاز للمصاحبة ولعل اختيار ذلك للتنبيه على أنه كما يقتضي سبق وقوع النسبة يستدعي أيضاً سبق المحكوم عليه بل المحكوم به على وقت الإخبار.

قوله: (وأجيب بأنه مقتضى التعلق وحدوثه لا يستلزم حدوث الكلام كما في العلم) أي الاستدعاء المذكور مقتضى التعلق أي مقتضى تعلق كلامه الأزلي بالمخبر عنه لما أنكرت المعتزلة الكلام النفسي الأزلي وحصر الكلام في اللفظي الحادث بالشبهة المذكورة أجاب أصحابنا بأنه إن أردتم أن المضي يقتضي سبق وقوع النسبة أنه يقتضي سبقه على الكلام الأزلي فيلزم المحذور فلا ثم ذلك إذ صفاته تعالى كذاته لما لم تكن زمانية يستوي جميع الأزمنة بالنظر إليها استواء جميع الأمكنة فالماضي والحال والمستقبل كل منها حاضر عنده فلا تغير أصلاً وإن أردتم أنه يقتضي سبقه على تعلقه فهو مسلم لكن لا يلزم المحذور لأن حدوث التعلق لا يستلزم حدوث المتعلق بالكسر كالعلم فإنه صفة قديمة وله تعلق حادث كما إن له تعلقاً قديماً فكما أن حدوث تعلقه لا يستلزم حدوث متعلقة لا يستلزم حدوث تعلق الكلام حدوث متعلقه أيضاً فبطل نفي الكلام النفسي وحصر الكلام على الكلام اللفظي لكن هذا على مذهب من قال إن الكلام النفسي الأزلي لا ينقسم في الأزل إلى الأمر والنهي والخبر كما اختاره سعيد بن القطان من الأشاعرة بل إنما يصير أحد تلك الأقسام عند التعلقات وذلك فيما لا يزال واختاره المصنف هنا لسلامته عن الإشكال وأما الاعتراض عليه بأنه إذا كان الأزلي مدلول اللفظي لزم أن يكون متعدداً بتعدد اللفظي ومن ثمة ذهب الجمهور إلى أزلية التعلقات فمدفوع بأن مدلولات اللفظ وإن كانت متغايرة لكن ليس ذلك عين المعنى القديم النفسي بل دلالة الكلام اللفظي عليه من قبيل دلالة الأثر على المؤثر كذا فهم من تقرير الفاضل الخيالي وصرح بكون دلالته عليه دلالة عقلية مولانا حسن جلبي في حاشية التلويح وأنت خبير بأن الكلام النفسي صفة شخصية يعتبر تكثرها بحسب تعلقاتها فلا إشكال بأنه يلزم على حدوث تعلقاته وجود جنس الكلام بدون الأنواع وهو مستحيل قيل وأما على ما ذهب إليه الشيخ الأشعري من تنوعه إلى الأنواع الخمسة في الأزل وإن دلالته عليه دلالة الموضوع على الموضوع له فالجواب إن ذاته تعالى وصفاته تعالى لما لم تكن زمانية يستوي فيها جميع الأزمنة استواء جميع الأمكنة فالماضي والحال

والاستقبال كل منها حاضر عنده في مرتبة واختلاف التغيرات بالنظر إلى المخاطب لكونه زمانياً رعاية للحكمة في باب التفهيم انتهى وهذا الجواب جواب آخر عن نفي الكلام النفسي وليس حل ما ذكره المصنف لأنه نص حدوث التعلق والجواب بأزلية التعلقات مغاير له بالبديهة وفهم من هذا البيان أن دلالة الكلام اللفظي على الكلام النفسي كونه دلالة عقلية على مذهب عبد الله بن قطان لا مطلقاً كما فهم من النقل المذكور وبهذا البيان ظهر ضعف ما قيل من أن احتجاج المعتزلة على حدوث الكلام اللفظي إقامة الدليل على ما لا نزاع فيه بيننا وبينهم وهو حدوث الكلام اللفظي فإن النزاع بيننا وبينهم إنما هو في إثبات الكلام النفسي ونفيه انتهى لما عرفت من أن مرادهم نفي الكلام النفسي وحصر الكلام على الكلام اللفظي الحادث لا إثبات الكلام اللفظي فقط إذ خلاصة احتجاجهم هو إن كان الكلام الأزلي متحققاً فأما يستلزم الكذب في الإخبار بطريق المضي أو حدوثه وكلاهما محالان فثبت أن معنى كونه تعالى متكلماً أنه متكلم بمعنى إيجاد الأصوات والحروف في محالها أو إيجاد اشكال الكتابة في اللوح المحفوظ وإن لم يقرأ على اختلاف بينهم لا بمعنى أنه متكلم بكلام قائم بذاته للشبهة المذكورة وأجيب بما فصلناه وذهب القاضي العضد تبعاً للشهرستاني إلى أن مذهب الشيخ أنه ألفاظ قديمة وأفرد لتحقيقه مقالة ذكر فيها أن المعنى يطلق تارة على مدلول اللفظ وتارة على القائم بالغير والشيخ لما قال الكلام هو المعنى النفسي فهموا منه أن مراده مدلول اللفظ وأنه القديم عنده والعبارات إنما تسمى كلاماً مجازاً لدلالتها على الكلام الحقيقي حتى صرحوا بأن الألفاظ حادثة عنده ولكن ليست بكلام حقيقي إلى آخر ما قاله وظن بعض المحشيين أن المصنف اختار في الجواب ذلك المسلك وقرر أن اللفظ قديم وتعلقه حادث ولا يستلزم حدوث التعلق حدوثه وهو ضعيف أما أولاً فلأن المصنف صرح في الطوالع بحدوث الكلام اللفظي وأوضحه شارحه الأصفهاني حيث قال واتفق أصحابنا على أن كلامه تعالى ليس بحرف ولا صوت يقومان بذاته لأن الأصوات والحروف محدثة وأما ثانياً فلأنه حينئذ لا يتم الجواب على مسلك الجمهور وأما ثالثاً فلأن كثيراً من المحققين زيفوا هذا المسلك وأجابوا عن الأشكال الذي أورده على الجمهور فيما هنالك وأما رابعاً فلأن كلام المصنف لا يشعر بقدم اللفظ لا صريحاً ولا إشارة إذ القرآن والكلام ظاهر في الكلام النفسي ومتبادر منه فما الداعي إلى حل كلامه على خلاف مختاره.

قوله: (خبر إن وسواء اسم بمعنى الاستواء) أي أنه اسم مصدر وهو ما دل على ما دل على الحدث قوله بمعنى الاستواء مشير إلى ذلك وهذا مراد من قال هو ما دل على معناه ولم يجر على أبنية المصادر كالسلام والكلام والأصح أنه يعمل عمل المصدر إذ الاعتبار للمعاني.

قوله: (نعت به) أي وصف به لفظ به نائب الفاعل أو المعنى وقع الوصف به: **(كما**

قوله: نعت به كما نعت بالمصادر المقصود بالنعت بالمصدر المبالغة في الوصف روي عن صاحب الكشاف الوصف بالمصدر نحو رجل صوم ورجل عدل على وجهين أن يقدر مضاف

وقع نعت بالمصادر قال الله تعالى) والمراد بالوصف هنا إثبات صفة لشيء مطلقاً سواء كان بمعنى التابع النحوي كما في قوله تعالى: ﴿تعالوا إلى كلمة سواء بيننا وبينكم﴾ [آل عمران: ٦٤] أو بطريق الخبرية كما في هذه الآية ولذا عدل عن قول الكشاف وصف به لأن المتبادر من الوصف الوصف النحوي وفيه ما فيه وفرقوا بأن النعت لا يستعمل في صفته بل في غيره تعالى بخلاف الوصف والصفة.

قوله: (رفع) خبر ثان لقوله وسواء (بأنه خبر أن) من قبيل صفة جرت على غير ما هي له ثم كونه خبراً لها بعد ملاحظة فاعله إذ الخبر في مثل زيد قائم أبوه وكذا زيد قائم مجموع العامل والمعمول والمقتضى كون المجموع مرفوعاً لكن لما لم يقبل المجموع الحركة أعطوها جزءه القابل والمعنى وسواء مع فاعله خبر أن فيوافق قوله أولاً خبران قوله (وما بعده مرتفع به على الفاعلية) إجراء له مجرى المصدر لتضمنه بمعناه أو لكونه مؤولاً باسم الفاعل كما أشار إليه بقوله (كأنه قيل إن الذين كفروا مستو عليهم إنذارك وعدمه) وأشار أيضاً إلى أن توحيده يجب كما يجب التوحيد في كل صفة وفعل أسند إلى الظاهر ونبه أيضاً على أن الفاعل ليس بجملة بل مؤول بالمفرد وهو الإنذار وعدم الإنذار قوله كأنه قيل الخ فيه تلويح إلى ما ذكره الشيخ في دلائل الإعجاز حيث قال في قول الخنساء فإنما هي إقبال وإدبار لم ترد غير معناهما حتى يكون المجاز في الكلمة وإنما المجاز في إذ جعلتها لكثرة ما تقبل وتدبر كأنها تجسمت من الإقبال والإدبار وليس أيضاً على حذف مضاف ثم قال ومعنى تقدير المضاف فيه أنه لو كان الكلام قد جيء به على ظاهره ولم يقصد به المبالغة المذكورة لكان حقه أن يجاء بلفظ الذات لا أنه مراد انتهى نقله النحرير في المطول فمراد المص بقوله مستو أنه لو لم يقصد به المبالغة لكان حقه أن يقال مستولاً أنه مراد هنا فالمبالغة هنا أنهم كأنهم تجسموا من استواء الإنذار وعدمه فيصح بهذا الطريق حمله عليهم كما يصح الإقبال والإدبار على الناقة في قولها فالإشكال بأنه لو حمل على معناه الحقيقي وهو معنى الحدث لا يكون حمله على المبتدأ صحيحاً فيكون كاذباً ناشئاً من عدم الانتساب إلى دقائق البلاغة ومزايا الفصاحة.

قوله: (أو بأنه خبر لما بعده بمعنى إنذارك وعدمه) فالمبتدأ مع خبره خبر أن فحينئذ يكون خبر أن جملة وعلى الأول لا يكون جملة بل مركباً ناقصاً فإنه إذا قصد تقوى الحكم

محذوف أي ذو صوم وذو عدل وأن يجعل أنه تجسم من الصوم والعدل مبالغة والمبالغة ههنا إفادة أن الإنذار وعدم الإنذار نفس السواء.

قوله: قال الله تعالى: ﴿إلى كلمة سواء بيننا وبينكم﴾ [آل عمران: ٦٤] أورد صاحب الكشاف للاستشهاد مع هذه الآية آية أخرى في أربعة أيام سواء للسائلين ولم يورد القاضي رحمه الله تلك الآية فلعل عدم إيرادها لأن في إعراب سواء قراءتين النصب والجر أو الاستشهاد إنما هو على القراءة بالجر دون النصب لأن القراءة بالنصب مبنية على أن يكون مفعولاً مطلقاً لفعل مقدر أي استوت سواء فح يكون خارجاً عما نحن فيه ولما كان صلاحه للاستشهاد محتملاً لم يذكره.

يجعل الخبر جملة وإلا فيعتبر مفرداً واختيار الجملة الاسمية للإشعار بدوام مضمونها وثبوتها في جميع الأوقات والأحوال ويظهر من هذا رجحان الوجه الثاني وبين رجحانه أيضاً بأن سواء اسم غير مشتق فتنزيله منزلة الفعل وأعماله كعمل الفعل خلاف الظاهر وأيضاً المقصود من الوصف بالمصدر المبالغة في شأن محالها كأنها صارت عين ما قام بها فزيد عدل تجسم منه فإذا أولت باسم الفاعل أو بتقدير مضاف فإن المقصود انتهى وقد سمعت ما يدفع هذا الوجه الأخير مما نقل عن الشيخ عبد القاهر وتقديم الخبر على المبتدأ هنا مما تخفى فيه النكتة المذكورة في فن البلاغة في تقديم الخبر وتقوى الحكم مستغنى عنه بإيراد أن المفيدة لتأكيد النسبة مع أن الأصل في الخبر الافراد ولعل لهذا رجح المصنف الوجه الأول وقدمه.

قوله: (سيان عليهم) فيه إشارة إلى أن الأصل التثنية في الخبر لكون المجرى عليه شيئين لكنه رعاية لجهة المصدرية ويرد عليه أن المصدر إذا أريد به العدد كالنوع يجب تثنيته وجمعه والظاهر أن العدد مراد هنا فالوجه الأول أهل راجح أيضاً.

قوله: (والفعل إنما يمتنع) استئناف دفع به إشكال أن الفعل لا يكون مخبراً عنه والمعنى إنما يمتنع **(الإخبار عنه إذا أريد به تمام ما وضع له)** وهو الحدث مع الزمان والنسبة إلى فاعل ما أو إلى فاعل معين لأنه غير مستقل بالمفهومية وأن صحة الحكم على الشيء موقوفة على ثبوته في نفسه واستقلاله بالمفهومية ليمكن إثبات غيره له لكن يرد عليه أن ذلك إذا كان المراد بالنسبة النسبة إلى فاعل معين كما هو المشهور وأما إن كان المراد النسبة إلى فاعل ما كما هو رأي البعض فهي مستقلة لأنها تتعقل من ذكره فيكون معناه

قوله: والفعل إنما يمتنع الإخبار عنه إذا أريد به تمام ما وضع له لما حكم بأن انذرتهم أم لم تنذرهم مرفوع المحل بأنه فاعل أو مبتدأ وعلى التقديرين يلزم أن يكون الفعل مسنداً إليه ومخبراً عنه توجه عليه أن الفعل مسند وخبر إنما يمتنع أن يكون مسنداً إليه ومخبراً عنه فدفع الشبهة بقول والفعل إنما يمتنع الخ فقوله كقوله تعالى: ﴿وإذا قيل لهم آمنوا﴾ [البقرة: ١٣] تمثيل لما أريد به اللفظ وقوله تعالى: ﴿يوم ينفع الصادقين صدقهم﴾ [المائدة: ١١٩] وتسمع بالمعيدي خير مثالان لما أريد به الحدث فإن ينفع مجرور المحل على أنه مضاف إليه ليوم لأن ينفع وإن كان في صورة الفعل لكن المراد به الحدث أي المصدر وتقديره يوم نفع الصادقين وتسمع في محل الرفع على أنه مبتدأ وخبره خير إذ التقدير سماعك بالمعيدي خير وأما وقوعه في صورة الفعل فلإيهام معنى التجدد قال صاحب الكشاف فإن قلت الفعل أبداً خبر لا مخبر عنه فكيف صح الإخبار عنه في هذا الكلام قلت هو من جنس الكلام المهجور فيه جانب اللفظ إلى جانب المعنى وقد وجدنا العرب يميلون في مواضع من كلامهم مع المعاني ميلاً بيناً من ذلك قولهم لا يأكل السمك وتشرب اللبن معناه لا يكن منك أكل السمك وشرب اللبن وإن كان ظاهر اللفظ على ما لا يصلح من عطف الاسم على الفعل تم كلامه اعلم أن المخبر عنه في أمثال ما وقع فيه الفعل فاعلاً أو مبتدأ أو مضافاً إليه هو الحدث المقيد بما قام به فلا يرد أن المخبر عنه هو الجملة لا الفعل وحده.

المطابقي مستقلا[1] كما نقل عن بعض المحققين فيلزم أن يصح كون الفعل مخبراً عنه ومسنداً إليه مع أنهم برمتهم اتفقوا على ذلك.

قوله: (أما لو أطلق وأريد به اللفظ) سواء كان مجرد نفس اللفظ من غير اعتبار معناه نحو ضرب ثلاثي مثل دين مهمل فحينئذٍ يكون من قبيل الأسماء فيكون مخبراً عنه أو أريد به اللفظ باعتبار معناه نحو ضرب فعل ماضٍ فإن كونه فعلاً ماضياً وإن عرض اللفظ لكن باعتبار ملاحظة معناه ومن هذا القبيل قوله تعالى: ﴿وإذا قيل لهم آمنوا﴾ [البقرة: ١٣] الآية كما صرح به المص.

قوله: (أو مطلق الحدث) أي لو أطلق وأريد به الجزء المعنى لإتمام ما وضع له وهو الحدث **(المدلول عليه ضمناً)** أي تضمناً **(على اتساع)** أي توسع ومجازاً بذكر الكل وإرادة البعض ظاهره أنه متعلق بالأخير كما ذهب إليه كثيرون من أرباب الحواشي وتحقيق المقام أن إرادة اللفظ إن قيل إنها باعتبار أن اللفظ موضوع لنفسه وضعاً ضمنياً كما اختاره المحقق التفتازاني فلا تجوز فيه وإن اختير أنها ليست باعتبار أن اللفظ موضوع لنفسه كما ذهب إليه قدس سره فيكون تجوزاً فيه وكلام المصنف يحتمل الاعتبارين **(فهو)** أي الفعل **(كالاسم)** لكون معناه مستقلاً بالمفهومية أما في الأول فظاهر وأما في الثاني فلكون تمام معناه الحدث فقط وهو مستقل بالمفهومية **(في الإضافة والإسناد إليه)** الأولى تقديم الإسناد إليه لأن الكلام فيه وذكر الإضافة بالتبع وفي قوله فهو كاسم إشارة إلى أنه ليس باسم وأنت خبير بأنه ليس بفعل في الصورة الأولى فيلزم أن يكون واسطة بل يلزم ذلك في الفعل المراد به الحدث وبعضهم ذهب إلى أن الأفعال والحروف باعتبار أنفسها أسماء بل أعلام كما فهم

قوله: يميلون مع المعاني معناه يميلون ملابسين للمعاني أو يدورون معها على التضمين أي يميلون مع المعاني ولا يبالون بالألفاظ كما في قولهم لا تأكل السمك وتشرب اللبن عطفوا الاسم على الفعل بتأويل لا يكن منك أكل السمك وشرب اللبن هذا التقدير على خلاف ما تعورف عليه فإن صاحب الكشاف قال في قوله تعالى: ﴿ولا تلبسوا الحق بالباطل وتكتموا الحق﴾ [البقرة: ٤٢] أن الواو بمعنى الجمع أي لا تجمعوا لبس الحق بالباطل وكتمان الحق كذلك معنى المثال المذكور لا تجمع أكل السمك وشرب اللبن لكن معنى تأويلهم بلا يكن منك أكل السمك وشرب اللبن يصير في المآل إلى المتعارف عليه الذي هو نهي المخاطب عن الجمع بينهما فإن المنهي عنه في لا يكن منك أكل السمك وشرب اللبن وإن كان في الظاهر الأكل والشرب لكنه في الحقيقة والمعنى المخاطب نهي الأكل والشرب ظاهراً والمقصود نهي المخاطب عن الجمع بينهما على ابلغ وجه على طريقة فلا يكن في صدرك حرج منه في معنى لا تتحرج أنت وقولهم لا أرينك ههنا في مقام أبعد عني فإن ظاهر المثال الأول نهي للحرج عن أن يكون في صدر المخاطب والمقصود منه نهي المخاطب عن أن يتحرج على أبلغ وجه وظاهر المثال الثاني نهي المتكلم نفسه عن أن

---

(١) واستوضح بالابتداء مثلاً فإنه مستقل حين كون المراد به كلياً فيكون اسماً وغير مستقل إذا أريد به جزئياً فيكون حرفاً مع أنه نسبة فيكون ما نحن فيه كذلك.

من اختيار التفتازاني فلذلك جاز أن يكونا محكوماً عليها وما نقل عن السيد من أن جعلها محكوماً عليها لا يقتضي كونها أسماء لأن الكلمات كلها متساوية الأقدام في جواز الإخبار عن ألفاظها حتى المهملات فهو مما فيه خدشة إذ صرح النحاة بأن الإسناد إليه من خواص الاسم وظني أن مختار المحقق التفتازاني هو الحقيق بالقبول وكذا الفعل المراد به الحدث مجازاً اسم[1] لكونه مؤولاً بالمصدر وألا يختل قولهم باختصاص الإسناد إليه بالاسم إلا أن يقال إن مرادهم بالاسم عام له ولما هو في حكمه والتأويل بالاسم لا يقتضي كونه اسماً بل في حكم الاسم[2] وفي قوله والإسناد إليه إشارة إلى أن كونه فاعلاً بهذا البيان كما أشرنا

يرى المخاطب عنده والمراد نهي المخاطب عن الحضور عنده على آكد طريق وجه المبالغة هو وروده على سبيل الكناية كما ذكروا في قوله تعالى: ﴿فلا يصدنك عنها من لا يؤمن بها إنه﴾ [طه: ١٦] نهى الكافر عن أن يصد موسى عنها والمراد نهي موسى عن أن ينصد بصده تنبيهاً على أن فطرته السليمة لو خليت بحالها اختارها ولم يعرض عنها وأنه ينبغي أن يكون راسخاً في دينه فإن صد الكافر إنما يكون بسبب ضعفه فيه فالمعنى كن راسخاً في دينك وتصلب فيه حتى لا يرى الكفار فيك فتوراً وضعفاً فيه فيصير ما يرى فيك من الضعف سبباً لإقدامه على صدك عنه قال صاحب ضوء المصباح هذه الواو تسمي واو الجمع وهو بمعنى مع لأن المعنى لا تأكل السمك مع شرب اللبن وله أن يأكل كل واحد منهما على حدة وليس له أن يجمع بينهما في واقت واحد وإن أردت أن يكفه عن كل واحد منهما قلت لا تأكل السمك وتشرب اللبن بالجزم والفعل بعدها مع أن المضمرة منصوب المحل على أنه مفعول معه كما في قولهم ما صنعت وأباك هذا فلا يذهب عليك أن المراد بلا تأكل المصدر على منوال ﴿ءأنذرتهم﴾ [البقرة: ٦] وتسمع بالمعيدي حتى يكون المأخوذ منه أكل السمك وشرب اللبن فقط فإن المأخوذ لا يكن منك أكل السمك وشرب اللبن بل المقصود تمثيل مجرد ما فيه هجر جانب اللفظ ميلاً إلى جانب المعنى مع قطع النظر عن أن يكون المأخوذ الحدث فقط أو مع أمر آخر بحيث يكون المعنى المأخوذ الممال إليه موافقاً لمعنى أصل الكلام الذي أخذ هو منه لضرورة تصحيح أمر العطف إذ لولا هذا التأويل للزم من ظاهره عطف الاسم على الفعل بل عطف المفرد على الجملة لا محل لها من الإعراب أعني الجملة النهيية لكن جوز نظراً إلى مآل المعنى وكذلك جوز الإخبار عن الفعل نظراً إلى تأويله بالمصدر وإن كان بين القسمين بون فإن في الآية الحقيقة متروكة من كل وجه وفي مثال السمكة الجملة باقية على حالها مستعملة في معناه الحقيقي لكن المقصود أنها مهجورة عن الأصل نظراً إلى العطف لا نظراً إلى نفسها.

---

(١) قال قدس سره في حل قول الزمخشري فإن قلت الفعل ابداً خبر لا مخبر عنه فكيف يصح الإخبار في هذا الكلام قلت هو من جنس الكلام المهجور فيه جانب اللفظ إلى جانب المعنى وقد وجدنا العرب يميلون في مواضع من كلامهم مع المعاني ميلاً بيناً من ذلك قولهم لا تأكل السمك وتشرب اللبن معناه لا يكن منك أكل السمك وشرب اللبن وإن كان ظاهر اللفظ على ما لا يصح من عطف الاسم على الفعل لا تأكل السمك وشرب اللبن معناه لا يكن منك أكل السمك وشرب اللبن ولو أجري على ظاهره لزم عطف الاسم وهو تشرب المنصوب على الفعل بل المفرد على جملة لا محل لها من الإعراب انتهى فأطلق الاسم على الفعل المؤول بالمصدر كما فهم من الكشاف أيضاً فتدبر فإن العقل يتحير.

(٢) الفعل المراد به الحدث هل يخرج من كونه فعلاً أم لا يخرج إذ الاعتبار بالوضع ولا وضع في المجاز فلا يتصف اللفظ بالنسبة إليه بالاسمية والفعلية والقول بأنه موضوع له بالوضع النوعي مجرد اصطلاح.

إليه هناك فلا يرد إشكال أبي حيان وقيل المخبر عنه الجملة لا الفعل وحده واعتذر بأن جعل الفاعل مع فاعله المضمر فعلاً تسامحاً شائع لكن لا حاجة إليه لأن الإخبار في الحقيقة عن الفعل المقيد بالفاعل فهو قيد للمسند إليه ويؤيده أن الإخبار في نفس الأمر عن الحدث لا عن الفعل من حيث إنه فعل والقول بأنه على تقدير كونه خبراً كيف صح تقديمه مع التباسه بالفاعل مدفوع بأن النحاة صرحوا بتخصيصه بالخبر الفعلي نحو زيد قام كما نص عليه ابن الحاجب دون الصفة فعدم امتناعه هنا لعدم كونه صفة صريحاً أولى وأحرى.

قوله: (كقوله تعالى ﴿وإذا قيل لهم آمنوا﴾ [البقرة: ١٣]) فإن آمنوا أريد به لفظه باعتبار معناه فإن بديهة العقل قاضية بالفرق بين قوله تعالى: ﴿يا أيها الذين آمنوا آمنوا﴾ الآية وبين قوله تعالى: ﴿وإذا قيل لهم آمنوا﴾ الآية فمن قال وما ذكره المصنف يقتضي أن كل مقول للقول مما قصد به مجرد لفظه اتساعاً وليس بصحيح فإنه أريد به معناه الموضوع له ولفظه إنما يدل على إرادته القول لا نفسه كما في المثال السابق ألا ترى أن قوله تعالى: ﴿قالوا نشهد أنك لرسول الله والله يعلم إنك لرسوله والله يشهد أن المنافقين لكاذبون﴾ [المنافقون: ١] فلو لم يرد معناه الخبري لم يكذبوا انتهى. فقد ذهل عن مراد المصنف وكسر أن في مقول القول نحو قال زيد إن الله تعالى واحد يدل على أنه أريد به لفظه باعتبار دلالته على معناه فإن موقعه ليس بموقع المفرد فلو أريد مجرد اللفظ لكان موقعه المفرد.

قوله: (أو قوله ﴿يوم ينفع الصادقين صدقهم﴾ [المائدة: ١١٩]) أراد أن يرفع جرد عن تمام ما وضع له وأريد به الحدث ولا ريب أن الحدث لكونه نسبياً يقتضي النسبة والزمان لكن المراد من اللفظ هو الحدث وإلا لم يكن مضافاً إليه إذ لو أخذت النسبة مع الزمان لكان غير مستقل وكون النسبة غير تامة لا تفيد فالنسبة والزمان مأخوذان من فحوى الكلام وما ذكره المص مصرح به في عامة المعتبرات من كتب النحاة وبعض المحشيين زيف كلام المص فقال فإن ينفع أريد به نفع فيما يستقبل من يوم القيامة فكيف لا يدل على الزمان وادعاء مثله مكابرة ألا ترى أن قوله: ﴿يوم ولدت ويوم أموت﴾ [مريم: ٣٣] وقوله: ﴿وتكون الجبال كالعهن المنفوش﴾ [القارعة: ٥] فإنها ناطقة بإرادة الزمان والذي ذكره القوم إنه نظر فيه إلى المصدر ولوحظ لا أنه خص ولا يلزم من التأويل خروجه عن حقيقته وهذا هو الميل إلى المعنى ففي كلام المص خلل ظ يصدق قولهم كم ترك الأولون للآخرين والعجب أنه لم يتنبه له شراح هذا الكتاب انتهى. إن أراد أن الدلالة على الزمان معتبر فيها مع النسبة ولو غير تام فضعفه ظ مما ذكرنا إذ المانع من كون الفعل مسنداً إليه ومضافاً إليه هو النسبة لكونها غير مستقلة وبسببها يكون الفعل غير مستقل سواء كانت تامة أو ناقصة وإن أراد الدلالة عليه بلا نسبة إليه فمع كونه غير مسلم لا يضر لأن المص ذكر هذا مقابلاً للإرادة به تمام ما وضع له ولا يفهم أنه خص به على أن صاحب الكشاف صرح باسميه ما هو مؤول بالمصدر حيث قال وإن كان ظاهر اللفظ أي لا تأكل السمك وتشرب اللبن على ما لا يصح من عطف الاسم وهو تشرب المنصوب على الفعل وإن قيل إن ذلك

ميل مع المعنى فقلنا إن بيان المص للنظر إليه فألظ من كلام المحققين من أئمة علماء الأدبيين أن الفعل في مثل هذا جرد للدلالة على الحدث مجازاً والزمان والنسبة مفهومان من خارج بمعونة القرآن فنعم ما قال كم ترك الأولون للآخرين فالحمد لله رب العالمين.

قوله: (وقولهم تسمع بالمعيدي) فتسمع فيه بمعنى السماع وهو مبتدأ خبره **(خير من أن تراه)** اختاره لأن كونه منصوباً بتقدير إن تكلف والمعيدي تصغير معدي منسوب إلى معد بالتشديد اسم حي وكان يروى المعيدي بالتشديد أي تشديد الدال ولم يسمع من غير الكسائي وقال سيبويه خفف لكثرة دوره ولو حقر معدي في غير المثل شدد والمثل يضرب لمن تراه حقيراً وقدره خطير وخبره أجل من رؤيته وقيل مثل يضرب لمن له صيت فإذا رأيته أزريته وحقرته قيل أصل هذا المثل للمنذر ابن ماء السماء لشقة بن ضمرة سمع بذكره فلما رآه استقبحته عينه فقال تسمع أو أن تسمع الخ فأرسله مثلاً فقال له شقة إن الرجال ليسوا بجزور يراد منهم الأجسام وأن المرء بأصغريه قلبه ولسانه فاذهب مثلاً وأعجب المنذر بما رأى من عقله وبيانه وقيل أول من قال النعمان بن المنذر وقيل المنذر ابن ماء السماء والمعيدي رجل من بني فهد وقيل من بني كنانة واختلف في اسمه فقيل معقب بن عمرو وقيل شقة بن ضمرة وقيل ضمرة التميمي وكان صغير الجثة عظيم الهيئة ولما قيل له ذلك قال أبيت اللعن إن الرجال ليسوا الخ وتعدية تسمع بالباء على ظاهره وقيل لتضمنه معنى تحدث.

قوله: (وإنما عدل ههنا) الأولى وإنما اختير هنا جواب سؤال بأنه إذا كان المقام مقام الحدث فقط فلم لم يؤت بلفظ المصدر مع أنه صريح في المراد وحقيقة فأجاب بأنه عدل عنه لنكتة داعية إلى ذكر الفعل وإرادة الحدث وذكر له وجهاً له معنوي وهو إبهام التجدد ولفظي وهو دخول الهمزة وأم لأن الاستفهام بالفعل أولى هذا على تقديم الأحن اسم مجرد معطوف على إيهام التجدد أي الإيهام الاستمرار التجددي وأشار به إلى أن معنى ﴿ءأنذرتهم أم لم تنذرهم﴾ [البقرة: ٦] أتنذرهم أم لا تنذرهم وقد صرح به بعضهم بقرينة قوله تعالى: ﴿لا يؤمنون﴾ [البقرة: ٦] وقد عرفت أن القرينة لا تجب أن تكون مقارنة لسماع اللفظ وإن ذهب إليه بعض الأفاضل وجه اختيار الماضي للتنبيه على تحقق وقوعه كما هو المشهور في نظائره ولما كان ظاهر اللفظ ماضياً قال إيهام التجدد نظر إلى ظاهر الصيغة فتكون حينئذٍ الآية خلاف مقتضى الظاهر من وجهين التعبير عن المصدر بالفعل وعن المضارع المفيد للاستمرار التجددي بالماضي لما ذكرنا والأول مصرح به في كلامه والثاني مشار إليه والقول بأن المراد بالتجدد الحدوث وإنما قال إيهام المتجدد لأن التجدد إنما يحصل إذا استعمل الفعل في معناه حقيقة ضعيف لانتفاء المبالغة حينئذٍ لأن الحدوث إنما يستفاد من الفعل باعتبار دخول الزمان في مفهومه الذي من شأنه التغير وهذا لا يفيد الاستمرار بل يفيد تحقق التغير فيما أمكن التغير فيه والاستمرار التجددي مفهوم من المضارع لا الماضي بل هو يفيد الانقطاع في بعض المواضع وما أفاد انقطاع رجاء الإيمان عنهم بالكلية هو للمستقبل.

قوله: (وحسن) أي لما فيه من حسن **(دخول الهمزة وأم عليه)** وهذا كالأول علة تحصيلية للعدول ولو قرىء ماضياً أو جعل اسماً مبتدأ خبره لتقرير لا يكون من تتمة التعليل لكن يرد عليه أنهما لما جردنا عن معنى الاستفهام لا يقتضي حسن دخولهما كون مدخولهما فعلاً إلا أن يقال إن اعتبار الصورة بالصورة حسن.

قوله: (لتقرير معنى الاستواء وتأكيده) أي لتقرير معنى الاستواء الذي فهم من قوله: ﴿سواء عليهم﴾ [البقرة: ٦] وهذا بناء على ما نقل عن أبي علي من أن الفعلين مع الحرفين في تأويل الاسمين بينهما واو العطف لأن ما بعد كلمتي الاستفهام في مثل قولك أقمت أم قعدت متساويان في علم المستفهم وإذا قيل سواء على أقمت أم قعدت فقد أقيمتا مع ما بعدهما مقام المستويين وهما قيامك وقعودك والمتبادر من هذا المنقول أن لا يكون الاستواء الحاصل من لفظ سواء مخالفاً للاستواء الحاصل من كلمتي الاستفهام فتعين التأكيد نعم حمله الرضي على معنى آخر وهو أن سواء خبر مبتدأ محذوف أي الأمران سواء على ثم بين الأمرين بقوله أقمت أم قعدت وهذان الفعلان في معنى الشرط والجملة الاسمية السابقة دالة على جزاءه أي أن قمت أو قعدت فالأمران سواء لكن العبارة تنادي بأعلى صوت على اعتبار معنى التأكيد إذ ليس فيها ما يدل على اعتبار الشرط والجزاء قطعاً كذا قيل وحمل الكلام على التأكيد أولى مما ذكره شراح الكشاف من أن الاستواء المستفاد من الهمزة وأم غير ما يستفاد من كلمة سواء حيث قالوا والمعنى إن المستويين في صحة الوقوع مستويان في عدم النفع والاستواء في صحة الوقوع بالنظر إلى علم المخاطب مفهوم

قوله: وحسن دخول الهمزة وأم عليه أي على ﴿ءأنذرتهم أم لم تنذرهم﴾ [البقرة: ٦] لتقرير معنى الاستواء وجه التقرير أنهما داخلتان على المستويين في علم المتكلم ليستفهم بهما ويتعين أحدهما عنده ولما أريد وقوعهما فاعلاً لسواء جردا عن معنى الاستفهام لأن حرف الاستفهام لاقتضائه صدر الكلام ينافي وقوع ما دخلت هي عليه فاعلاً ولما انخلعا للضرورة عن أحد جزئي مفهوميهما بقي الجزء الآخر وهو معنى الاستواء وبه حصل التقرير لمعنى الاستواء في سواء فقوله وحسن دخول الهمزة وأم عليه ثم قوله فإن جردتا عن معنى الاستفهام لمجرد الاستواء من متممات قوله والفعل إنما يمتنع الإخبار عنه الخ وتمام التحقيق أن همزة الاستفهام تفيد شيئين السؤال والاستواء فإنك إذا قلت أزيد عندك أم عمرو كان المعنى أخبرني أيهما عندك فأخبرني سؤال وأيهما يؤذن بالاستواء ألا ترى أن المجيب بأيهما أجاب كان مصيباً في الجواب قال صاحب التقريب وفيه نظر لأنهما لو كانا للاستواء لما أخبر عنه بسواء فلعل المراد أنهما كانا للاستفهام عن مستويين فجردا عن الاستفهام ولا تكرار لإدخال سواء عليه لأن المعنى أن المستويين في العلم مستويان في عدم النفع وإنما جردتا عن الاستفهام ليقع فاعلاً لسواء لأن الاستفهام يمنع ذلك لصدديته ولكونه لأحد الأمرين والاستواء يقتضي متعدداً فبالتجريد ارتفع المانعان وفي الكشاف ومعنى الاستواء استواؤهما في علم المستفهم عنهما لأنه قد علم أن أحد الأمرين كائن إما الإنذار وإما عدمه ولكن لا بعينه فكلاهما معلوم بعلم غير معين تم كلامه قالوا أراد به أن هذا معناهما في أصلهما ليظهر تضمنهما معنى الاستواء فيصح الحكم بتجريدهما إلا أن الاستواء في علم المستفهم مقصود منهما

من أداة الاستفهام والاستواء في عدم النفع مفاد سواء عليهم فالمعنى حينئذ إن الذين كفروا سواء عليهم أي عندهم مستويان في عدم النفع المستويان في صحة الوقوع ولا يخفى عليك أن أداة الاستفهام لما جردت عن معنى الاستفهام نقلت إلى مجد الاستواء لا الاستواء في صحة الوقوع إذ الاستواء في علم المخاطب إذ هذا الاستواء بناء على اعتبار معنى الاستفهام وقد اعترفوا بأن أداة الاستفهام جردت عن معنى الاستفهام فكيف يلاحظ الاستواء الذي هو مقتضى الاستفهام غايته أن مطلق الاستواء الذي أريد من الاستفهام يحتمل أن يكون استواء في صحة الوقوع أو في علم المخاطب أو في عدم النفع إذ المطلق لا يوجد إلا في ضمن مقيد ما ومذاق الكلام ناطق بالاستواء في عدم النفع فإن ذلك يفيد انقطاع رجاء الإيمان عنهم بالكلية فقط دون الاستواء في صحة الوقوع أو في علم المخاطب فأي فائدة في اعتبار الاستواء المذكور ولو ادعى أن ذلك الاستواء مستلزم للاستواء في عدم النفع فمع كونه غير مسلم فلا وجه للعدول إلى ذلك فاندفع الإشكال بأن التأسيس أولى من التأكيد وجه الاندفاع هو أن التأسيس إنما يكون أولى إذا قامت قرينة على ظهوره وقد عرفت خلافه وأيضاً قد يكون التأكيد أولى حين كونه مقتضي الحال وهنا كذلك إذ المقام كما عرفت مقام المبالغة في بيان شدة شكيمتهم وعدم التفاتهم للحق وخيالهم العناد والمكابرة على الإطلاق فالاستواء في عدم النفع أوفى بهذا المرام فالتأكيد اليق

كيف وهما بعد التجريد لا يعقان في كلام المستفهم وقيل أراد به أن الاستواء الذي جردنا له هو استواؤهما في علم المستفهم وههنا قد ذهب الاستفهام وبقي الاستواء في العلم وهذا أقرب إلى الحقيقة واليق بقولهم جردنا لمعنى الاستواء منسلخاً عنها معنى الاستفهام وبقي لاقتضائه أن يكون المراد بهما سؤال استواء الذي كان مع الاستفهام وإلا لم يكن تجريداً عن معنى الاستفهام فالمستفاد منهما هو الاستواء في علم المستفهم والمستفاد من سواء هو الاستواء فيما سبق له الكلام كأنه قيل المستويان في علمك مستويان في عدم الجدوى.

قوله: النكتة في دخول الهمزة وأم والعدول عن أصل الكلام الذي هو سواء عليهم انذارك وعدم إنذارك هي تقرير معنى الاستواء وتوكيده فإذا كان معنى الاستواء المستفاد من ﴿ءأنذرتهم أم لم تنذرهم﴾ [البقرة: ٦] غير الاستواء المفاد من سواء يفوت فائدة التقرير والتوكيد فالأولى أن يكون المراد بالاستواء الباقي بعد التجريد عن معنى الاستفهام مطلق الاستواء حتى يصلح للتقرير والتوكيد لا الاستقراء في علم المستفهم لأن هذا الاستواء لا يقرر الاستواء الكائن في نفس الأمر كما جرد حرف النداء الخ قال ابن الحاجب اعلم أن في كلامه حملاً لمعانٍ في الأصل ثم نقلها إلى معانٍ أخر مع تجريدها عن أصل معناها وهذا في أبواب منها قولهم سواء على أقمت أم قعدت سؤال عن تعيين مع التسوية بينهما ثم نقل إلى الخبر يعني التسوية من غير سؤال ومنها قولهم يا أيها الرجل أصله تخصيص المنادى لطلب إقباله عليك ثم نقل إلى معنى الاختصاص مجرداً عن معنى الاقبال في قولك أما أنا فاعل كذا أيها الرجل أي أفعل كذا مختصاً من بين الرجال فمعنى قولهم اللهم اغفر لنا أيتها العصابة اغفر لنا مختصين من بين العصائب والعصابة الجماعة من الناس واعصوصب القوم أي اجتمعوا وصاروا عصائب.

بالمقام قال المصنف في سورة والمرسلات في حل قوله تعالى: ﴿ويل يومئذ للمكذبين﴾ [المرسلات: ١٩] والتكرير للتوكيد حسن شائع في كلام العرب والقول بأن كلام المصنف على هذا التقرير تكرار بلا فائدة مخالف لحسن الأدب فإن قلت فعلى هذا يكون حاصل المعنى الإنذار وعدمه متساويان في عدم النفع متساويان فيه فيختل الحمل قلنا المراد سواء الإنذار وعدمه في عدم النفع من حيث إنه معتقد في شأنهم بمخائل وإمارات لاحت فيهم سواء فيه في نفس الأمر كما قيل في واجب الوجود موجود أي ما نعتقده واجب الوجود موجود في نفس الأمر أو سواء الإنذار وعدمه فيه سواء عظيم تام بحيث لا يرجى زواله قال النحرير في شرح العقائد أن ما نعتقده حقائق الأشياء موجودة في نفس الأمر وقال محشيه الفاضل والحاصل إن أخذ موضوعه بحسب الاعتقاد مشهور انتهى. وكذا الكلام فيما نحن فيه.

قوله: (فإنهما جردتا عن معنى الاستفهام لمجرد الاستواء) فيه تغليب فإن أم المتصلة من حروف التعطف وليس باستفهام وفي قوله جردتا تنبيه على أن الاستواء جزء معناهما نقل عن أبي علي أن أم المعادلة للهمزة حقيقتها هنا الاستفهام عن أحد الأمرين فمعنى أكان كذا أم كذا أي الأمرين كان ولا يستفهم عنهما إلا من تصورهما فقد استويا في علمه واستوت أقدامهما على سطح فهمه من غير تقديم رجل على الأخرى وهذا مما يلزم الاستفهام لزوماً بينا فلما لم يرد بهمزة التسوية ومعادلها حقيقتها من الاستفهام تجوز بهما عن معنى الواو العاطفة الدالة على اجتماع متعاطفيها في نسبة ما بغير دلالة على تقدم أو تأخر انتهى. فقد أطلق أبو علي الاستفهام على أم المعادلة للهمزة فإن أريد ظاهره فلا تغليب في كلام المصنف وقول المص مستو عليهم أي عندهم إنذارك وعدمه إشارة إلى ما حققه أبو علي.

قوله: (كما جردت حروف النداء عن الطلب لمجرد التخصيص في قولهم اللهم اغفر لنا أيتها العصابة) أي طلب إقبال المنادى نقل عن السيرافي يعني سيبويه بحرف النداء يا أيها لأنها لا تستعمل إلا في النداء وليس هنا بمنادى ولا يجوز دخول حرف النداء عليه لأنه لم يبق فيه معنى النداء أصلاً فكره التصريح بأداته ولكنه استعمل للتخصيص لأنك تخص المنادى من بين من يحضرك بأمرك ونهيك وغير ذلك استعير لفظ أحدهما للآخر حيث شاركه في الاختصاص كما جعل حرف الاستفهام لما ليس باستفهام لما اشتركا في التسوية انتهى. فحينئذٍ إيراد الحروف جمعاً تبعاً للإمام سيبويه وتبركاً به وجه صحة الجمع باعتبار أفرادها المتحققة في محالها أو الإضافة للجنس فيبطل معنى الجمعية فمراده بالحرف الكلمة لأن أيتها ليست بحرف بل هو اسم مبني على الضم والعصابة صفته على الرفع كما في النداء لكن مجموعه في محل النصب على الحال أي اللهم اغفر لنا متخصصين من بين العصابة أو مختصة هذه العصابة بالمغفرة والعصابة طائفة من الناس أو من العشرة إلى الأربعين كالعصابة مختصة بالرجال وما قيل إنه غير مطابق لنفس الأمر لأن باب الاختصاص لم تجرد فيه حروف النداء بل لا وجود لحرف النداء فيه أصلاً لا لفظاً ولا

تقديراً كما اتفق النحاة عليه سخيف جداً فإن النحاة كما اتفقوا على ذلك اتفقوا أيضاً كما نقلناه عن سيبويه من إنه قال أجري هذا على حرف النداء أي الاختصاص أجري على حرفه كما أن التسوية أجرت ما ليس باستخبار ولا استفهام قال السيرافي في شرح الكتاب يعني بحرف النداء أيتها الخ قال صاحب التلخيص وقد يستعمل صيغة النداء في غير معناه كالاختصاص في قولهم أنا أفعل كذا أيها الرجل أي متخصصاً من بين الرجال وأوضحه النحرير التفتازاني بحيث لا مساغ فيه للإشكال فالوجه في التوفيق أن صيغة النداء المرموز إليها يا أيتها المختصة بالنداء مستعملة في الاختصاص مجازاً نظيره لفظ المشبه به المرموز إليه بذكر دوافعه مستعمل في غير معناه.

قوله: لمجرد التخصيص أي تخصيص مدلوله من بين أمثاله بما نسب إليه وهو إما في معرض التفاخر نحو أنا أكرم الضيف أيها الرجل أي مختصاً من بين الرجال بإكرام الضيف أو التصاغر نحو أنا المسكين أيها الرجل وغير ذلك مما يناسب المقام وما نحن فيه للاستعطاف أو لبيان كمال الاحتياج إلى المغفرة من بين العصابة ففيه اعتراف بمزيد الجناية وهو سبب لنزول كمال الرحمة ثم المراد بالتخصيص والاختصاص التخصيص في الإثبات والذكر لا الحصر على أنه لا مانع من إرادة الحصر ادعاء بمعونة المقام كما فيما نحن فيه فإن الداعي ادعى حصر المغفرة له لانحصار اقتراف السيئة واجتراح الخطيئة له وهذا حسن في مقام التضرعات والخطابيات ثم إن على في سواء عليهم بمعنى عند ولذا قال صاحب اللباب مستو عندهم والقول بأن على هنا للمضرة ليس بقوي لأن الضرر لا يجيء من منطوق الكلام وإنما المقصود بيان الاستواء عندهم.

قوله: (**والإنذار التخويف**) أي المراد بالإنذار في عرف الشرع (**أريد به التخويف من عقاب الله تعالى**) نقل إليه من مطلق التخويف واستعماله في الإبلاغ قليل فقول المصنف من عقاب الله إشارة إلى أن المفعول الثاني محذوف هنا أي أأنذرتهم من العذاب أم لم تنذرهم منه.

قوله: (**وإنما اقتصر عليه**) أي لم يذكر البشارة على تقدير الإيمان وكون الكفار أهلاً للإنذار (**دون البشارة**) لا ينافي ذكر البشارة كما أن عدم كونهم أهلاً للاستغفار لا ينافي ذكره في قوله تعالى: ﴿سواء عليهم استغفرت لهم أم لم تستغفر لهم لن يغفر الله﴾ [المنافقون: ٦] الآية فعدم التعرض لها صريحاً ولو فهم بدلالة النص لما ذكره المصنف (**لأنه أوقع في القلب وأشد تأثيراً في النفس من حيث إن دفع الضرر أهم من جلب النفع**).

قوله: (**فإذا لم ينفع فيهم كانت البشارة**) بكسر الباء (**بعدم النفع**) متعلق (**بأولى**) ظاهر عبارته أنه اقتصر على الإنذار ولم يذكر معه البشارة لا أنه لم يقتصر على البشارة وحدها

قوله: وإنما اقتصر عليه الخ يعني لم يقل ﴿أأنذرتهم﴾ [البقرة: ٦] أم بشرتهم لأن الإنذار الذي هو التخويف من عذاب الله أوقع في القلب وأبلغ تأثيراً في النفوس.

وقد اختار البعض ذلك ولا وجه له إذ عادة القرآن ذكرهما معاً والاقتصار على الإنذار في الأكثر ولما كان الجمع بينهما ظاهراً والاقتصار على الإنذار خلاف الظاهر حاول بيان وجهه والاقتصار على البشارة وحدها هنا مما لا يخطر بالبال.

قوله: (وقرىء ﴿أأنذرتهم﴾ [البقرة: ٦] بتحقيق الهمزتين) التحقيق بالقافين المراد تحقيقهما من غير توسيط الألف بينهما وكذا المراد **(وبتخفيف الثانية)** تخفيفها من غير توسيط الألف بينهما ثم القارىء بالتحقيق هو ابن عامر وعاصم وحمزة والكسائي والقارىء بتخفيف الثانية وهي همزة الأفعال مع تحقيق الهمزة الأولى ابن كثير ونافع وأبي عمرو وهشام ولما كان تخفيف الهمزة على ثلاثة أوجه أشار إلى الوجه الأول بقوله **(بين بين)** أي بين الألف والهمزة بين بين ظرف مكان مبهم وهما اسمان ركبا وبنيا على الفتح كخمسة عشر وجعلا اسماً واحداً بتقدير بين التحقيق والإبدال وبين الهمزة والهاء وإلى الوجه الثاني من تخفيف الهمزة أشار بقوله **(وقلبها)** أي الهمزة الثانية **(ألفاً وهو لحن)** أي خروج عن كلام العرب من وجهين الأول ما أشار إليه بقوله **(لأن المتحركة)** المفتوح ما قبلها **(لا تقلب)** ألفاً وإنما هو تخفيفها بجعلها بين بين إذ القلب حال الهمزة الساكنة والوجه الثاني ما أشار إليه بقوله **(ولأنه يؤدي إلى جمع الساكنين على غير حدة)** وتبع فيه الزمخشري لكنه لم يصب لأنه طعن في القراءة المتواترة كذا قيل وهذا بناء على أن معنى لحن خروج عن كلام العرب وأما إذا كان معناه خروجاً عن أفصحية كلام العرب كما هو الظاهر فلا إشكال قال المصنف في سورة هود في قوله تعالى: ﴿ولا يلتفت منكم أحد إلا امرأتك﴾ [هود: ٨١] والأولى جعل الاستثناء في القراءتين من قوله ولا يلتفت مثله في قوله تعالى: ﴿ما فعلوه إلا قليل﴾ [النساء: ٦٦] ولا بدع في أن يكون أكثر[1] القراء على غير الأفصح انتهى. وكذا

قوله: وقلبها ألفاً لحن أي قلب الهمزة الثانية ألفا لحن أي في خروج من كلام العرب خروجين الأول أن قلب المتحرك الفاً أخطأ في طريق تخفيف الهمزة المتحركة المفتوح ما قبلها فإن طريق تخفيفها جعلها بين بين وأما قلبها ألفاً فهو طريق تخفيف الهمزة الساكنة المفتوح ما قبلها كهمزة رأس والثاني الإقدام على جمع المساكين على غير حدة قال الطيبي فإن قلت هذا طعن فيما هو من القراءة السبعة الثابتة بالتواتر وهو كفر قلت ليس بكفر لأن التواترما نقل بين دفتي مصحف الإمام وهذا من قبيل الأداء ونحوه المد والإمالة وتخفيف الهمزة بين بين قال صاحب الكواشي وفي زعمه نظر لأن من قلب الهمزة ألفاً يشبع الألف إشباعاً زائداً على مقدار الألف الخارجة عادة ليكون الإشباع فاصلاً بين الساكنين وهما الألف المقلوبة والنون وذكر ابن الحاجب في وجه من قرأ محياي وصلا هذا المعنى الذي هو الإشباع الزائد الخارج عن العادة وقيل طريق التخفيف بالقلب ليس بخطأ لوقوعه في كلام البلغاء مثل لا هناك المرقع وسالت هذيل والشاذ ليس بخارج عن كلامهم.

---

(١) وأجاب بعضهم بأن هذه القراءة من قبيل الأداء ورواية المصريين عن ورش وأهل بغداد يروون عنه التسهيل بين بين كما هو القياس فلا يكون الطعن فيها طعناً فيما هو من السبع المتواترة بل سلم كونه طعناً في السبع المتواترة فلا نسلم كونه ممنوعاً على الإطلاق بناءً على ما ذكره الشيخ ابن الجزري حيث =

الكلام هنا وقد سبق تحقيق ذلك البحث في سورة الفاتحة والجواب عن الأول بأن المتحركة قد تقلب ألفاً كما نقل عن القراء السبعة وثبت في كلام الفصحاء كما في منسأته أنه قرىء منسأته بقلب همزة منسأته ألفاً وكقول حسان رضي الله تعالى عنه. «سألت هذيل رسول الله فاحشة»[١] «ضلت هذيل بما قالت ولم تصب» لا يضر المصنف لأنه غير مشهور في ألسنة العرب وهذا معنى غير الأفصحية ألا يرى أن المصنف قال في أواخر سورة الإسراء في قوله تعالى: ﴿فاسأل بني إسرائيل﴾ [الإسراء: ١٠١] ويؤيده قراءة رسول الله ﷺ فسأل على لفظ الماضي بغير همزة وهو لغة قريش انتهى. ولم يتعرض لكونه غير فصيح ولم يكن غافلاً عن ذلك القلب لكنه أراد التنبيه على أن القراءة بعضها أفصح وبعضها فصيح وقد اعترف بذلك أئمة البلاغة في نفس النظم المعجز والفصيح بالقياس إلى غير الفصيح يعد لحناً وضعيفاً وإن كان في نفسه فصيحاً فاحفظ هذا البيان وذر الذين يقولون ما لا يفهمون وكذا الجواب عن الثاني بأن من يقلبها ألفاً يشبع الألف إشباعاً زائداً على مقدار الألف ليكون فاصلاً بين الساكنين ويقوم مقام الحركة كما في محياي بإسكان الياء وصلاً لا يدفع الضعف بل يفيد جواز النطق أو سهولته بالساكنين ولا كلام فيه وإنما الكلام في عدم شهرته ولا يدفعه ذلك الجواب ولذهولهم عن مرام المصنف وتصريحه بمقصوده في بعض المواضع أجابوا عن ذلك بما هو بعيد بمراحل عما هنالك وابعد جوابهم ما قيل بأن كل فرد من أفراد القراءة السبعة ليست بمتواترة انتهى[٢]. فيلزم أن لا

قوله: وقرىء بتحقيق الهمزتين الخ وفي الكشاف وقرىء ﴿اانذرتهم﴾ [البقرة: ٦] بتحقيق الهمزتين والتخفيف أعرب وأكثر وبتخفيف الثانية بين بين.

قوله: أعرب أي دخل في العربية والمراد بالتخفيف في قوله والتخفيف أعرب إسقاط همزة الاستفهام وحذفها رأساً وفي قوله وبتخفيف الثانية ما دون الإسقاط رأساً وهو جعلها بين بين قال شراح الكشاف قوله والتخفيف أعرب وأكثر اعتراض وقع بين المعطوف والمعطوف عليه قدم للاهتمام أقول المفهوم من كلامهم هذا أن مرتبة هذه الجملة المعترضة التأخر عن المعطوف لكن قدمت عليه للاهتمام وهذا ذهاب منهم إلى أن معنى قوله والتخفيف أعرب التخفيف بجعل الثانية بين بين أعرب وهذا ليس مراد صاحب الكشاف بل مراده والتخفيف بإسقاط إحديهما أعرب وأكثر في الاستعمال فرتبة هذا الاعتراض عقيب قوله بتحقيق الهمزتين لا ما بعد المعطوف يشهد بصدق ما ذكرنا دون من له وقوف تام على أخذ المعنى من أساليب الكلام.

= قال كل قراءة وافقت العربية ولو بوجه ووافقت المصاحف العثمانية ولو احتمالاً وصح سندها وإن كان بغير التواتر فهي الأحرف السبعة التي نزل القرآن بها سواء كانت عن الأئمة السبعة أو عن غيرهم وقد يتوهم بعض الناس أن معنى الأحرف السبعة قراءة هؤلاء السبعة وليس كذلك وقد قال بأن كل فرد من أفراد القراءات السبع ليست بمتواترة انتهى.

(١) قال أبو سعيد سألت هذيل رسول الله ﷺ أن يبيح لهم الزنى.

(٢) اعلم أن القراءة السبع منها ما يختلف به خطوط المصاحف وهو المسمى بجوهر اللفظ نحو مالك ومنها ما لا =

يكون الصلاة صحيحة بقراءة كل فرد من أفرادها وهو خلاف ما عليه الفقهاء وقد أشبعت الكلام في تحقيق هذا المرام بعون الله الملك العلام في سورة الفاتحة.

قوله: **(وبتوسيط الألف بينهما)** عطف على قوله بتحقيق الهمزة قوله **(محققتين)** حال أي حال كون الهمزتين محققتين معاً لا الأول فقط وهذه قراءة قالون وهشام **(وبتوسيطها)** أي وقرىء بتوسط الألف بينهما حال كون الهمزة **(والثانية)** فقط **(بين بين)** مع تحقيق الأولى **(وبحذف الاستفهامية)** أي وقرىء بحذف الهمزة الاستفهامية مع حركتها كما دل

قوله: وبحذف الاستفهامية وبحذفها وإلقاء حركتها على الساكن قبلها وهو الميم في عليهم وفي الكشاف وتحذف حروف الاستفهام وبحذفه وإلقاء حركته على الساكن قبله قال القطب أي قرىء بحذف حرف الاستفهام وإلقاء حركة الهمزة الأخرى على الساكن قبله فيقال عليهم ﴿أانذرتهم﴾ كما قيل: ﴿قد أفلح﴾ [الأعلى: ١٤] وليس معناه إلقاء حركة همزة الاستفهام على الساكن قبله حتى يقال عليهم ءانذرتهم لأنه ما قرأه أحد فالضمير في إلقاء حركته لا يرجع إلى حرف الاستفهام بل إلى الحرف الأخير فإن قلت لعل الآية حذف منها همزة الفعل أجيب بأن حذف همزة الماضي ليس يثبت بخلاف همزة الاستفهام أقول هذا التركيب على أي وجه يأول لا يخلو عن اضطراب فإنه إن رجع الضمائر في قوله وبحذفه وإلقاء حركته وقبله إلى حرف الاستفهام فإن ثبت همزة الفعل حينئذٍ يلزم الثقل مع أن هذه القراءة لم توجد من القراء وإن لم تثبت بأن كانت القراءة على حذفها فحذفت همزة الاستفهام وألقيت حركتها إلى الساكن قبلها فهذا ليس بثبت فإنه قد ثبت جواز حذف همزة الاستفهام وأما حذف همزة الفعل في الماضي فبعيد إذ لم يثبت ذلك في لغة العرب وإن رجع الضمائر إلى الحرف الأخير على ما ذهب إليه القطب ففيه تفكيك النظم والإضمار قبل الذكر والارتكاب لما لا دلالة عليه من اللفظ فأقول الضمائر كلها إلى حرفي الاستفهام فح يكون عليهم انذرتهم ثم وصل الميم المفتوحة إلى نون انذرتهم بحذف الف القطع مع فتحها وهو همزة أفعل وهذا جائز عند القراء كحذف همزة أنعمت عليهم عند الوصل بعد نون ﴿صراط الذين أنعمت عليهم﴾ [الفاتحة: ٧] مع أن النون مفتوحة من الأصل لا ينقل همزة أنعمت إليها وشراح الكشاف توهموا من تمثيله بقد افلح أن همزة ميم عليهم هي التي نقلت من همزة افعل وهي همزة انذرتهم فوقعوا في الحيرة والأمر مشكوك قال ابن جني حذف الهمزة قراءة ابن محيصن وهو للتخفيف كراهة اجتماع الهمزة والقرينة مجيء أم وقد تحذف في غير موضع منه بيت الكتاب:

لعمري ما أدري وإن كنت داريا ... بسبع رمين الجمر أم بثمان

أي ابسبع فالقراءة بتحقيق الهمزتين لابن عامر وعاصم وحمزة والكسائي وبتخفيف الثانية بين بين لابن كثير ونافع وأبي عمرو وهشام وورش يبدلها ألفاً والقياس أن تكون بين بين وابن كثير لا

= تختلف به وهو المسمى بالهيئة وقبيل الأداء كالإمالة وتخفيف الهمزة والتفخيم ونحوها فقيل كلها متواترة لأنها لو لم تكن متواترة لزم أن يكون بعض القرآن غير متواتر واللازم باطل كذا في المرآة وفي شرح مختصر الأصول القراءات السبع منها ما هو من قبيل الهيئة كالمد واللين والإمالة وتخفيف الهمزة ونحوها وذلك لا يجب تواتره انتهى ولا يخفى ضعفه إذ لو لم يجب تواتره فبأي طريق ارتقى عدده إلى السبع والقول بأن ذلك يتحقق باختلاف جوهر اللفظ نحو مالك وملك وهذا متواتر بعيد إذ بمجرد ذلك لا يرتقي إلى السبع فالصواب ما نقلناه أولاً والجواب الذي ذكرناه من قبل المص مغن عن مثل هذا القول الواهي.

عليه قوله (وبحذفها وإلقاء حركتها على الساكن قبلها) الضمير المجرور في حذفها وحركتها راجع إلى الهمزة الاستفهامية لأنها المذكورة فيما سبق ولأن همزة الأفعال لم يثبت حذفها في الماضي فيكون ميم عليهم مفتوحة وأنذرتهم بفتح همزة الأفعال ذكر الإمام أبو شامة في شرح الشاطبية نقلاً عن الإمام ابن مهران أن الهمزة الواقعة بعد ميم الجمع فيها ثلاثة مذاهب نقل حركة الهمزة إليها مطلقاً فتضم تارة وتفتح أخرى وتكسر تارة وإنها تضم مطلقاً لأنها حركته الأصلية وإن حركة الهمزة إن كانت ضمة أو كسرة تنقل إلى الميم قبلها دون الفتحة لئلا يشتبه اللفظ بالتثنية وبه يندفع قول شراح الكشاف أنه غير مروية عن أحد غايته أن هذه القراءة من الشواذ قال قدس سره هذه القراءة والتي بعدها من الشواذ والباقية متواترة وإنما جعل المحذوف همزة الاستفهام لكثرة حذفها انتهى. وأراد بالباقية قراءات الخمس من السبع وهي تحقيق الهمزتين بتوسيط ألف بينهما وبغير توسيطها وتخفيف الثانية بتوسيط الألف وبغير توسيطها وقلب الثانية ألفاً وهي لورش في رواية المصريين وأصحابه البغداديون رووا عنه تسهيلها بين بين بلا إدخال ألف الفصل بينهما أي بين الهمزتين في كلتا الروايتين هكذا محرر لبعض أرباب الحواشي.

قوله: (جملة مفسرة) وهي الفضلة الكاشفة لحقيقة ما تليه كما في المغني أو جملة مبينة لجملة سابقة أو لبعض مفرداتها وهذا توضيح ما في المغني (لإجمال ما قبلها) ظرف مستقر تعليل لصحة كونها مفسرة بل علة موجبة لكونها مفسرة أن ثم إجمالية ما قبلها لكن فيه نظر ظاهر يعرف من توضيح ما سبق لأن كفرهم وعدم نفع الإنذار على الدوام لكون الماضي بمعنى المضارع عدل عنه إليه لتحقق وقوعه كما أشار إليه المصنف بقوله لما فيه من إيهام التجدد الذي هو من أحوال المستقبل فالحكم عليهم باستواء الأمرين عندهم ليس بمجمل (فيما) حق (فيه الاستواء) بل واضح إن ما فيه الاستواء عدم إيمانهم وإصرارهم على الكفر والاعتذار بأن هذا بالنظر إلى مفهوم اللفظ نفسه مع قطع النظر عن كونه في مقام الإخبار عن الكفار فإنه إذا لوحظ لا يبقى الإجمال ليس بشيء لقوله تعالى: ﴿إن الذين كفروا﴾ [البقرة: ٦] الآية كيف يقطع النظر عن المصرح به وكذا القول بأن كفرهم وعدم الإنذار في الماضي بحسب الظاهر مسكوت فيه عن الاستمرار والدوام ضعيف لما عرفت من أن الماضي بمعنى المضارع على ما فهم من كلامه واحتمال الظاهر هنا غير مفيد إذ حمل النص على خلافه وأيضاً الماضي الواقع صلة منسلخ عن الماضوية فكون كفرهم في الماضي ممنوعاً على أن عدم نفع الإنذار في الماضي إخباره هنا ليس له كثير فائدة بل عار عنها ومن هذا سكت عن كون هذه الجملة مفسرة صاحب الكشاف وجوز أن يكون لإجمال

يدخل بينهما ألفاً وقالون وهشام يدخلانها والقراءة بحذف حرف الاستفهام وبحذفه وإلقاء حركته على الساكن قبله قراءتان شاذتان.

قوله: جملة مفسرة لإجمال ما قبلها فإن التسجيل عليهم بأنه لا ينفعهم الدعوة والحكم عليهم بأنهم لا يؤمنون بشيء واحد والفرق بالإجمال والتبيين.

متعلقاً بمفسرة ولا ضير فيه لأن فيه إشعاراً بالعلية أيضاً والإجمال لغة الإتيان مجملة غير مفصلة وقد يستعمل في الفعل الجميل.

قوله: (فلا محل لها) من الإعراب لأنها عدت من الجمل السبع التي جعلها النحاة مما لا محل لها من الإعراب نقل عن السيد قدس سره أنه قال لها محل من الإعراب إذا جعلت بياناً للجملة وأجريت مجرى التوابع انتهى. أشار إلى أن لها محلاً من الإعراب إذا أجريت مجرى التوابع بجعلها كعطف البيان وإلا فلا محل لها فلا عجب في كلا الاعتبارين.

قوله: (أو حال مؤكدة) للجملة التي قبلها وهو الاحتمال الذي اختاره الزمخشري إذ ما قبلها هو الإخبار عن الكفار بعدم نفع الإنذار لهم وهو عين معنى لا يؤمنون فإن لا يؤمنون لدوام النفي لا لنفي الدوام فتكون مقررة لما قبلها وقد اشترط النحاة فيها الوقوع بعد جملة اسمية طرفاها معرفتان جامدان وعاملها محذوف أبداً وقد يراد بها ما يؤكد شيئاً ما قبله وهو المراد هنا إن أريد بالجملة الجملة الكبرى وإلا فهو مؤكد للجملة الصغرى نفسها وذو الحال ضمير عليهم أو أنذرتهم وهو الظاهر من وجهين.

قوله: (أو بدل منه) أي بدل الكل من الكل فحينئذٍ لا يكون ما قبلها مقصوداً بالنسبة وهو بعيد ولذا لم يتعرض له صاحب الكشاف إلا أن يقال كون المبدل منه في حكم السقوط ليس بكلي فحينئذٍ يكون مآله معنى التأكيد والتغيير في العبارة فقط.

قوله: (أو خبر إن) أي خبر إن الذين كفروا وفائدة الخبر بما ذكرناه من أن المراد بلا

قوله: أو حال مؤكدة فذو الحال الضمير المجرور في عليهم المعنى مستوٍ عليهم انذارك وعدم انذارك حال كونهم غير مؤمنين بالكتاب الذي انذرتهم به وجعله حالاً مؤكدة لما أن مضموني الجملتين أمر واحد مآلاً لورود الثانية على طريقة عطوفاً في قولك زيد أبوك عطوفاً فإن الحكم على زيد بأبوة المخاطب ووصفه بعطوفاً كلاهما من وادٍ واحد في المعنى ومضمون الحال صفة لصاحبها بمعنى أنه معنى قائم به.

قوله: أو خبر أن والجملة قبلها اعتراض وفي الكشاف لا يؤمنون إما أن يكون جملة مؤكدة للجملة قبلها أو خبراً لأن والجملة قبلها اعتراض والاعتراض أن يؤتى في أثناء كلام أو بين كلامين متصلين معنى بجملة أو أكثر لا محل لها من الإعراب للتأكيد كما في قوله تعالى: ﴿ويجعلون لله البنات سبحانه ولهم ما يشتهون﴾ [النحل: ٥٧] وقول الشاعر:

إن الثمانين وبلغتها ... قد أحوجت سمعي إلى ترجمان

قال الشريف الجرجاني رحمه الله جعل ﴿لا يؤمنون﴾ تأكيداً أو بياناً للاستواء في عدم الاجداء أولى من أن يجعل خبراً وما قبله اعتراضاً لأن ما تقدم أقوى وأظهر منه في إفادة ما سيق له الكلام فالحري أن تكون عمدة فيه لا معترضة ليستغني عنها أقول في قوله لأن ما قدمه أقوى وأظهر منه في إفادة ما سيق له الكلام نظر لأنه إن أراد بما سيق له الكلام وصف الكتاب وأن من شأنه كيت وكيت فكما أن في الحكم على المصممين على الكفر ادماجاً لوصف الكتاب بأنه لا يجدي عليهم كذلك جملة ﴿لا يؤمنون﴾ [البقرة: ٦] حاكمة عليهم بأنهم ينكرون الكتاب غير

يؤمنون دوام النفي فلا وجه للإشكال بأن المعنى حينئذٍ إن الذين كفروا كافرون فيكون المعنى إن الذين كفروا لا يؤمنون أبداً على أن المراد بالموصول إما المعهودون أو المصرون على الكفر منهم إن أريد به الجنس **(والجملة قبلها اعتراض)** وهي قوله تعالى: ﴿سَوَآءٌ عَلَيْهِمْ﴾ الآية أشار إلى رجحان كونه جملة وإن أخره هناك أو إلى صحة كونه اعتراضاً فإن الاعتراض أن يؤتى في أثناء كلام أو بين كلامين متصلين معنى بجملة أو أكثر لا محل لها من الإعراب لنكتة سوى دفع الإبهام هذا عند الجمهور وبعضهم جوز كونه مفرداً فينتظم الوجه الأول في ﴿سواء عليهم﴾ [البقرة: ٦] أيضاً قوله **(بما هو علة الحكم)** بيان نكتة الاعتراض المراد بالعلة علة غائية وختم الله تعالى علة لمية والحكم عدم إيمانهم على الاستمرار فحينئذٍ يثبت الحكم من أول الأمر معللاً فيكون له في النفس استقرار تام فبهذا الاعتبار ينبغي أن يكون راجحاً لكن أخره لأن جملة سواء أقوى من هذه الجملة في إفادة ما سيق له الكلام فبالحري أن تكون عمدة فيه لا معترضة مستغنى عنها كذا نقل عنه قدس سره وأنت خبير بأن الكلام محمول على دوام النفي كما ذكر آنفاً فهذه الجملة أصرح في إفادة ما سيق له الكلام والقول بأن الأولى تفيد كون عدم إيمانهم بالكتاب ناشئاً من قصور في أنفسهم وهو استواء الإنذار وعدمه عليهم وقساوة قلوبهم لا من قصور في الكتاب بخلاف الثانية فإنها تفيد عدم إيمانهم فقط فتكون الجملة الأولى أقوى ضعيف لأن حال العلة مع الحكم كذلك في كل موضع فيلزم أن تكون العلة أقوى من الحكم مطلقاً ولم يتعرض المصنف لكونه خبراً بعد خبر لأنه مما اختلف فيه بلا عطف فالوجوه على ما ذكره أربعة وأحسنها التأكيد ثم الخبرية وقد ظهر وجهه فيما سبق ومن هذا اكتفى الزمخشري بها.

قوله: (والآية مما احتج بها من جوز تكليف ما لا يطاق) المراد بتكليف ما لا يطاق

مؤمنين به فالجملتان في افادة المعنى المسوق له الكلام مستويتان غير أن الجملة الثانية أبين دلالة على ذلك المعنى من الأولى لأن دلالة الكلام الصالح للبيان والتأكيد للأول أقوى واظهر دلالة على المعنى المراد من الكلام الأول من الإجمال المنافي للظهور فجعل ما هو أقوى واظهر دلالة على المعنى المراد ركناً في الكلام أو ما هو أخفى وأضعف في الدلالة عليه اعتراضاً على أن في الاعتراض فائدة التأكيد أيضاً أولى وأوجه وإن أراد بما سيق له الكلام بيان أنه لا ينفعهم الدعوة كقوله تعالى: ﴿سواء عليكم ادعوتموهم أم أنتم صامتون﴾ فالجملة الثانية ادل على هذا المعنى من الأولى فإن نفع الكتاب الإيمان به والإذعان بما فيه من الدعوة إلى الحق فنفي الإيمان عنهم هو نفي انتفاعهم بالدعوة وأما الجملة الأولى فهي كالعلة والوسيلة المؤدية إلى الثانية على ما قاله القاضي رحمه الله اعتراض بما هو علة الحكم فجعل ما هو أدل على المعنى المقصود ركناً من الكلام وما هو فضلة ووسيلة اعتراضاً أولى من عكسه وهو الذي ذكر إنما هو على تقدير كون ﴿سواء عليهم أانذرتهم أم لم تنذرهم﴾ جملة ملتئمة من مبتدأ وخبر لا صفة مع فاعلها وأما على كونها صفة مع الفاعل لا تكون لجملة لا يؤمنون محل من الإعراب بل يكون حينئذٍ استئنافاً لبيان حالهم بعد الحكم عليهم بتسوية الأمرين عندهم فكأنه قيل فما حالهم إذ ذاك فقيل لا يؤمنون.

تكليف ما يمتنع لذاته كما يدل عليه فيجتمع الضدان وهو مما يمتنع لذاته والمراد بالتجويز الإمكان الواقع المقارن للوجود كما يشعر به قوله (**فإنه تعالى أخبر عنهم**) وقوله أيضاً والحق أن التكليف بالممتنع الخ وهذا مذهب بعض الأشعرية فإنهم ذهبوا إلى وقوع التكليف بالمحال لذاته واستدلوا بأدلة يدل ظاهرها على ذلك ولهذا قال والآية مما احتج بها بمن التبعيضية ومن أدلتهم على ذلك سورة تبت وبهذا ظهر ضعف ما قيل ما يمتنع في نفسه لا يجوز ولا يقع التكليف به اتفاقاً فإنه قد علمت أن بعض الأشعرية ذهبوا إلى وقوع التكليف به فضلاً عن جوازه وأما ما يمكن في نفسه ولا يمكن من العبد عادة كخلق الجسم والصعود إلى السماء لا يقع التكليف به اتفاقاً ويجوز عندنا خلافاً للمعتزلة وما يمكن من العبد لكن تعلق بعدمه علمه تعالى أو إرادته يقع التكليف به اتفاقاً فضلاً عن الجواز قيل والمراد بالتكليف هنا طلب تحقيق الفعل والإتيان به واستحقاق العقاب على تركه لا مطلق الطلب ولا الطلب قصداً للتعجيز وإظهار عدم الاقتدار على الفعل كما في طلب معارضة القرآن للتحدي ولا يخفى أن ذلك مما يمكن من العبد لكن تعلقت بعدمه إرادته تعالى فيتحقق صورة التكليف فيه أيضاً ولهذا سكت عن هذا التفصيل أكثر المحققين نعم تصريح الأئمة بأن الأمر في قوله تعالى: ﴿فأتوا بسورة من مثله﴾ [البقرة: ٢٣] الآية للتعجيز يلائم هذا التفصيل فحينئذٍ ينبغي التعرض بمثل قوله تعالى: ﴿قل كونوا حجارة أو حديداً﴾ [الإسراء: ٥٠] الآية وقوله تعالى: ﴿فقلنا لهم كونوا قردة خاسئين﴾ [البقرة: ٦٥] إلا أن يقال قول القائل لا مطلق الطلب الخ إشارة إليه.

قوله: (**بأنهم لا يؤمنون**) ظاهره أنه اختيار كونه خبر إن لكن إنه عامل لكل الوجوه (**وأمرهم**) أي في ضمن الأمر العام أو أمرهم بخصوصهم كأبي لهب وعتبة وشيبة على اختلاف فيه وأبي جهل إذ الاستدلال بناء على أن يراد بالموصول ناس بأعيانهم كما صرح به بعض المحشيين أي وأمرهم بخصوصهم (**بالإيمان**) مع حكمه تعالى بأنهم لا يؤمنون إلى أن يموتوا وهو ممتنع لذاته (**فلو آمنوا انقلب خبره كذباً**) لكن التالي باطل فالمقدم مثله فإيمانهم لاستلزام فرض وقوعه المحال محال قوله (**وشمل إيمانهم الإيمان بأنهم لا يؤمنون**) هذا وجه آخر مغاير للأول توضيحه أن أبا لهب مثلاً كلف بالإيمان وهو تصديق النبي عليه السلام في جميع ما علم مجيئه به بالضرورة ومن جملته أنه لا يؤمن والتصديق بأنه لا يصدق فرع عدم التصديق فالتكليف بالإيمان يستلزم التكليف بعدم الإيمان فيجتمع التكليف بالإيمان وعدمه في حالة واحدة فيجتمع النقيضان وهذا مراد المصنف بقوله (**فيجتمع الضدان**) إذ المشايخ قد يستعملون التضاد في مطلق التقابل ولا ريب في استحالة إذعان ما وجد من نفسه خلافه فحينئذٍ يقع التكليف بالممتنع لذاته فضلاً عن جوازه وبهذا التوضيح يندفع الإشكال بأن تصديق عدم تصديق قيام زيد ليس بمستحيل بل واقع وجه الاندفاع أن المراد تصديق قيام زيد في حال عدم تصديقه ولا شك في استحالته والأكثرون اكتفوا في تقرير الاحتجاج بهذا الوجه الأخير وهو الأولى إذ الوجه الأول لا يفيد كونه تكليفاً بالممتنع لذاته كما ستعرفه.

قوله: (والحق أن التكليف بالممتنع لذاته وإن جاز عقلاً من حيث إن الأحكام) تمهيد للجواب عن هذا الاحتجاج وإشارة إلى تزييف مسلك المعتزلة حيث إنهم ادعوا عدم جوازه بناء على أنه لا فائدة في طلب المحال فأشار إلى الجواب عنه بأن الأحكام لا تستدعي غرضاً فانتفاء الغرض لا يستدعي أن لا تكون مشروعيتها لجواز أن يكون لها مصلحة وفائدة تترتب عليها من غير أن يكون سبباً باعثاً عليها بل الأمر كذلك إذ أفعال الله غير معللة بالأغراض والنصوص الدالة عليها مؤولة بالحكم والمصالح ومشايخ أهل السنة أجابوا عن شبهة المعتزلة والتفصيل في علم الأصول وفن الكلام وأن قولهم إنه ممتنع عقلاً لكونه قبيحاً مستلزماً للجهل أو السفه تعالى عن ذلك علواً كبيراً مبني على رأيهم الفاسد من القول بالحسن والقبح العقليين والحاكم هو العقل وقد برهن علماؤنا على فساده في موضعه.

قوله: (لا تستدعي غرضاً سيما الامتثال) أي الامتثال أحرى شيء بعدم الاستدعاء لأن يكون غرضاً للأمر كيف لا وكثير من العباد لا يمتثلون له ولو كان غرضاً لزم التخلف وأما جواز النسخ قبل الفعل فليس من باب عدم الامتثال إذ اعتقاد حقيقته من الامتثال وصحح الرضي جواز حذف لا معه وإنكار الدماميني حيث قال إنه لم يقله غيره وأنه لم يستعمله بدون لا إلا العجم ضعيف إذ الرضي ثقة لم يقل شيئاً بلا ظفر بثبوته وأيضاً الاستقراء الناقص غير مفيد والتام غير واقع ويجوز في الأمثال الرفع والنصب والجر وقد مر التفصيل في قول المصنف سيما وقد راعى في ذلك ما يعجز عنه الأديب **(لكنه غير واقع للاستقراء)** أي أن التكاليف استقرئت وتتبعت فلم يوجد فيها محال لذاته وما يرى بحسب الظاهر أنه تكليف بالمحال موجه مؤول كما سيجيء ولمن ذهب إلى وقوعه بمثل هذه الآية أن يقول إنه لما كانت الأحكام غير مستدعية غرضاً لا سيما الامتثال فما المانع أن يحمل مثل هذه الآية على ظاهرها غايته كون الامتثال ممتنعاً ولا ضير فيه لكونه غير مقصود.

قوله: (والإخبار بوقوع الشيء أو عدمه لا ينفي القدرة عليه كإخباره تعالى عما يفعله هو أو العبد باختياره وفائدة الإنذار بعد العلم بأنه لا ينجع إلزام الحجة وحيازة الرسول فضل

قوله: والإخبار بوقوع الشيء الخ جواب عن احتجاجهم بالآية على جواب تكليف ما لا يطاق قوله كإخباره تعالى عما يفعل هو أو العبد باختياره فإن إخبار الله تعالى عنه لا يوجب الإلجاء إلى فعله بحيث تسلب قدرة الفاعل عليه لأن الإخبار عن الشيء حكم على الشيء بمضمون الخبر والحكم تابع لإرادة الحاكم إياه والإرادة تابعة للعلم والعلم تابع للمعلوم والمعلوم هو ذلك الفعل الصادر عن فاعله باختياره ففعله باختياره أصل وجميع ذلك تابع له والتابع لا يوجب المتبوع إيجاباً يؤدي إلى القسر والإلجاء بل يقع التابع على حسب وقوع المتبوع فاحفظ هذه القاعدة واجعلها نصب عين بصيرتك لتنجو بها من الشكوك المورطة للهلاك في بحث القضاء والقدر فإن ضلال الجبرية إنما هو لعدم تحقيق هذا المقام فإن كلا من القضاء والقدر حكم الله الأزلي والحكم تابع للإرادة والإرادة تابعة للعلم والعلم تابع للمعلوم فالقضاء والقدر تابعان للمعلوم فعلى أي نحو وحيثية سيقع المعلوم في الخارج في الزمان المستقبل يتعلق به العلم الأزلي على نحو هذه الحيثية فالعلم به على هذه الحيثية لا يوجب كونه عليها لأن العلم تابع له وهو أصل متبوع للعلم.

الإبلاغ) جواب عن الاستدلال المذكور حاصله أن ما ذكر ليس من الممتنع لذاته بل من الممتنع لغيره مع أنه ممكن في نفسه فإن إخباره تعالى بعدم إيمانهم لا يخرج عن الإمكان[1] كعلمه وإرادته بعدم الإيمان وقد عرفت أن التكليف به واقع اتفاقاً فإن استلزام وقوع الكذب بالنظر إلى ذاته إخباره تعالى فيكون ممتنعاً بالغير وذلك الإخبار لا ينفي القدرة التي هي شرط التكليف سواء كان بالعقل كما هو مذهب الحنفية أو بالشرع كما هو عند الأشاعرة فيكون ممكناً في نفسه قولهم الممكن ما لا يلزم من فرض وقوعه محال الجواب عنه الممكن ما لا يلزم من فرض وقوعه نظراً إلى ذاته محال وأما بالنظر إلى غيره فاستلزام فرض وقوعه محالاً لا يضر الإمكان كعدم المعلول فإن فرض وقوعه بالنظر إلى ذاته لا يستلزم المحال فهو ممكن وأما بالنظر إلى بقاء علة التامة فهو ممتنع لاستلزام تخلف المعلول عن علته التامة وهو محال وهذا جواب عن الوجه الأوّل لا الوجه الثاني كما ذهب إليه بعض[2] المحشيين إذ المستدل صرح بأنه شمل إيمانهم الإيمان بأنهم لا يؤمنون وذلك

قوله: ولذلك قال: ﴿سواء عليهم﴾ [البقرة: ٦] ولم يقل سواء عليك أي ولأجل حيازة الرسول فضل الإبلاغ لم يقل سواء عليك إذ لا تسوية بين الانذار وعدمه بالنسبة إلى الرسول ولو كانا مستويين بالنسبة إليهم لأن في الإنذار من فضل التبليغ ما ليس في ترك الانذار.

---

(١) أي الإمكان الذاتي وإلا يلزم انقلاب الماهية.

(٢) كما ذهب إليه بعض المحشيين حيث قال وأما كونه جواباً عن الوجه الثاني فبأن يقال إنهم لم يكلفوا إلا بتصديقه وأنه ممكن في نفسه متصور وقوعه إلا أنه مما علم الله تعالى أنهم لا يصدقون لعلمه بالعاصين وإخباره لرسوله عليه السلام كإخباره لنوح عليه السلام بقوله إنه لن يؤمن من قومك إلا من قد آمن لا أنه أخبرهم بذلك ولا يخرج الممكن عن الإمكان بعلم أو خبر ولا ينفيان القدرة عليه نعم لو كلفوا بالإيمان بعد علمهم بإخباره بأنهم لا يؤمنون لكان من قبيل ما علم المكلف بامتناع وقوعه منه ومثل ذلك غير واقع لأنه يوجب انتفاء فائدة التكليف وهو الابتلاء لاستحالته منهم لما ذكر فلذلك لو علموا لسقط منهم التكليف كذا أفاده المحقق عضد الملة والدين انتهى وما نقل عن العضدية من أنه لو علموا لسقط عنهم التكليف في غاية الضعف فليبين ما معنى سقوط التكليف إن أراد أنهم لا يعاتبون على تركه فباطل بالإجماع وإن أراد أنهم يؤاخذون عليه لكن سقط عنهم لتكليف لعدم قدرتهم فجوابه ما مر من أن التكليف بالإيمان الإجمالي إلى آخر ما ذكرناه في أصل الحاشية وأجيب أيضاً بأنه يجوز أن لا يخلق الله تعالى العلم بالعلم فلا يجد من نفسه خلاف الإذعان نعم أنه خلاف العادة فيكون من الممكن في نفسه ولا يكون من العبد عادة فلا يكون من الممتنع لذاته ونقل عن المص أنه أجاب في المنهاج بأنا لا نسلم أن مثل أبي لهب مأمور بالجمع بين النقيضين فإن الأمر بالإيمان سابق على الإخبار بعدم الإيمان ولا يلزم منه عدم استحقاقه العقاب بتركه لأن سقوط الخطاب عنه لتمام الحجة عليه لا لقدرة انتهى فعلم من مجموع هذا الجواب أن دعوى سقوط التكليف مما لا يلتفت إليه إذ كل عاقل بالغ مكلف قوله تعالى: ﴿لا يكلف الله نفساً إلا وسعها﴾ لا يقتضي ذلك لثبوت وسع مثل أبي لهب بالإيمان الإجمالي أو بعدم العلم بالعلم أو الأمر بالإيمان سابق على الإخبار بعدم الإيمان كما مر بيانه فلا ينبغي للفحول قول ما هو بعيد في الشرع وفي العقول كأنه لم ينظر إلى تقرير المستدل حيث قال وأمرهم بالإيمان وشمل إيمانهم الإيمان بأنهم لا يؤمنون وأيضاً إخباره تعالى لرسوله عليه السلام للتبليغ وأنه عليه السلام مأمور بجميع ما أنزل فيجب عليه عليه السلام أن يخبرهم بذلك فما معنى لا أنه أخبرهم بذلك فالصواب أن جواب الثاني لم يذكره المص.

بعد علمهم بإخباره تعالى بأنهم لا يؤمنون فتكليفهم بالإيمان بعد علمهم بإخباره بأنهم لا يؤمنون تكليف باجتماع النقيضين ولذا قال بعض الأفاضل وإذعان ما وجد من نفسه خلافه مستحيل قطعاً فليس في كلام المصنف التعرض لدفع هذا الوجه الذي اعتنى المستدل عليه ولو نظر إلى مجرد الإخبار واجتماع النقيضين بالنظر إلى ذلك كما جنح إليه بعض أرباب الحواشي وادعى أن في كلام المصنف إشارة إلى جواب الوجهين ولم يعتبر في الاستدلال علمهم بإخباره تعالى بأنهم لا يؤمنون لكان الوجهان متحدين في المآل فالجواب عنه ما قاله بعض المدققين من أن المحال إذعانه بخصوصه أنه لا يؤمن وإنما يكلف به إذا وصل إليه ذلك الخصوص وهو ممتنع وأما قبل الوصول فالواجب هو الإذعان الإجمالي إذ الإيمان هو التصديق إجمالاً فيما علم إجمالاً وتفصيلاً فيما علم تفصيلاً ولا استحالة في الإذعان الإجمالي لخلوه عن اجتماع الضدين فالأمر به ليس تكليفاً بالمحال ولا يمكن لهم ذلك الإيمان الإجمالي علمه تعالى بخلافه فيكون ممتنعاً بالغير فإذا لم يقع الإيمان الإجمالي منهم لا يخاطبون بالتفصيل إذ الإجمال الذي هو مقدم عليه غير واقع منهم حتى يخاطبوا بالتفصيل فاندفع إشكال بعض الفحول من قوله وما ذكروه في الكتب الكلامية من أن التكليف إنما هو بالإيمان الإجمالي دون التفصيلي لا يجدي بعد أن خوطبوا بالتفصيل وعلموه.

قوله: (وقد عبر عن إحداث هذه الهيئة بالطبع في قوله تعالى: **﴿أولئك الذين طبع الله على قلوبهم وسمعهم وأبصارهم﴾** [النحل: ١٠٨]) غرضه أن التعبيرات المذكورة عبارة عن معنى واحد وهي الهيئة المذكورة فالتفصيل الجاري في ختم جار فيما عداه من طبع ونحوه استعارة في المفرد واستعارة تمثيلية وإن اختلفت العبارات بالاعتبارات والتعبير عن تلك الهيئة بالختم قد مر مشروحاً وأما الطبع فهو تصوير الشيء بصورة ما كطبع السكة وطبع الدراهم فهو أعم من الختم مادة الافتراق مادة طبع الدرهم وفي كل ختم تصوير الشيء بصورة ما وأخص من النقش والطابع الخاتم وغيره مما يحصل به تصوير الشيء بصورة ما وقد يفسر الطبع بالختم فيكون مرادفاً له والطبع الجبلة التي خلق عليها كالطبيعة لكن المستعار لتلك الهيئة الطبع بالمعنى الأول فتلك الهيئة من حيث إنها صورت بصورة مخصوصة تكون مانعة عن نفوذ الحق وتصير مشابهة بالطبع ولأجل هذا استعير له لفظ طبع أو مثل حال قلوبهم بحال أشياء صورت بصور جعل بينها وبين الانتفاع بها **(وبالإغفال في قوله تعالى: ﴿ولا تطع من أغفلنا قلبه عن ذكرنا﴾** [الكهف: ٢٨]) عطف على قوله بالطبع أي وقد يعبر عن إحداث تلك الهيئة بالإغفال من حيث إن تلك الهيئة صارت سبباً لكون قلوبهم غافلة عن ذكر الحق **(وبالإقساء في قوله تعالى: ﴿وجعلنا قلوبهم قاسية﴾** [المائدة: ١٣]) أي حيث جعل الله قلوبهم قاسية أي وقد يعبر عن إحداث تلك الهيئة بالإقساء من حيث إن قلوبهم بعيدة عن الاعتبار إذ قساوة القلب مثل في نبوه عن الاعتبار وأصلها عبارة عن الغلظ مع الصلابة كما في الحجر فالأمور المذكورة من الختم وغيره متغايرة بالاعتبار متحدة بالذات والإقساء وإن لم يكن مذكوراً بعينه في القرآن لكنه

مذكور معنى كما أشار إليه بقوله في قوله تعالى: ﴿وجعلنا قلوبهم قاسية﴾ [المائدة: ١٣] لكن الإقساء لغة غير فصيحة لم يذكر في القرآن بلفظه مع أنه أخصر بل بمعناه.

قوله: (وهي) أي الأمور المذكورة من الختم وغيره وفيه تأييد لما ذكرنا من أن هذه الأمور متغايرة بالاعتبار (**من حيث إن الممكنات بأسرها**) أي من أنها ممكنة بل حادثة وأن جميع الممكنات بأسرها بجميعها (**مستندة**[1] **إلى الله تعالى**) من جهة الخلق ابتداء بلا واسطة (**واقعة بقدرته**) خبر ثانٍ لأن كالبيان لاستنادها إليه تعالى سواء كانت واقعة بقدرته فقط فيما ليس لكسب العبد مدخل فيه أو واقعة بقدرته تعالى خلقاً وإن وقعت بقدرة العبد كسباً عند الأشاعرة والختم ونحوه من قبيل الأول إذ لا مدخل لكسب العبد فيه فإنه كما عرفت عبارة عن إحداث الهيئة المذكورة وإن كان مسبباً عن كفرهم وإنما قال من حيث إن الممكنات ولم يقل من حيث إن الحوادث الخ. للإشارة إلى أن علة الاحتياج إلى العلة هي الإمكان دون الحدوث[2] وقد مر الكلام فيه في سورة الفاتحة في حل العالمين قوله (**أسندت**) أي الختم ونحوه (**إليه تعالى**) في الآية المذكورة ونحوها خبر لقوله وهي قوله من حيث إن الممكنات في قوة دليل له كما أشرنا إليه ثم قيل هذا رد على الكشاف حيث قال إن القصد إلى صفة القلوب بأنها كالمختوم عليها إلى آخره لكن الأولى أن يقال إنه قصد به دفع التنافي بين ﴿ختم الله على قلوبهم وعلى سمعهم﴾ [البقرة: ٧] الآية. وبين ذمهم بكفرهم ووعيدهم عليه كما قرره وأما رد الكشاف وسائر المعتزلة فمذكور مشروحاً في قوله واضطربت المعتزلة.

قوله: (**ومن حيث إنها**) أي الختم ونحوه (**مسببة مما اقترفوه**) أي مما اكتسبوه باختيارهم الجزئي (**بدليل قوله تعالى: ﴿بل طبع الله عليها بكفرهم﴾** [النساء: ١٥٥]) أي بسبب انهماكهم فيه وعدم التفاتهم إلى النظر الصحيح لحبهم التقليد وحرمانهم عن التحقيق فكفرهم وإصرارهم سبب لإحداث الهيئة المذكورة والختم سبب لبقائهم على الكفر بحيث لا يقدرون أن يلتفتوا لغاية الحق ولا يعطفون أعناقهم نحوه ولا يطأطئون رؤوسهم له فلا إشكال بلزوم الدور هذا فيمن علم الله أنهم يموتون على الكفر كما أشرنا إليه سابقاً (**وقوله تعالى: ﴿ذلك**[3] **بأنهم آمنوا ثم كفروا فطبع على قلوبهم﴾** [المنافقون: ٣] **وردت الآية ناعية**) أي مظهرة (**عليهم شناعة صفتهم ووخامة عاقبتهم**) في القاموس هو ينعي على زيد

---

(١) الأولى أن الممكنات بأسرها مستندة ابتداء إليه إذ لا بد من قيد الابتداء رداً لمذهب الحكماء والمعتزلة.

(٢) ولا يخفى عليك أن سبب الاحتياج عندنا هو الحدوث دون الإمكان كما صرح به في المواقف وشرحه وما ذكره المص مذهب الحكماء فالأولى ذكر الحوادث بدل الممكنات وأيضاً الممكنات تتناول صفات الباري وقوله ومن حيث إنها مسببة أي يأبى عنه.

(٣) قوله تعالى: **﴿ذلك بأنهم آمنوا ثم كفروا فطبع على قلوبهم﴾** الآية في حق المنافقين والكلام في الكفار الذين محضوا الكفر ظاهراً وباطناً دون المنافقين فإن أحوالهم مفصلة في قوله تعالى: **﴿ومن الناس من يقول آمنا بالله وباليوم الآخر﴾** والمختار عند المص كون هذا المراد من هذه الآية عدم تناول المنافقين ثم جوز تناوله لهم كما سيأتي.

ذنوبه أي يظهرها ويشهرها والشناعة مثل القباحة وزناً ومعنى الوخامة بفتح الواو والخاء المعجمة كالوخام مصدر وخم البلد إذا كان فيه وباء وفساد فاستعير هنا لكون العاقبة غير حميدة وهو كونهم مستقرين في العذاب الأليم والحجاب العظيم قوله وردت الآية. عطف على قوله أسندت إذ الواو في ومن أنها داخلة في الحقيقة عليه ومن حيث الثاني متعلق به كما أن من حيث الأول متعلق بأسندت قدم على عامله إما للاهتمام أو للحصر والرابطة ضمير إنها في قوله ومن حيث إنها مسببة الخ فهو خبر هي في قوله وهي من حيث إن الممكنات الخ. لكن الأول خبر فعلي والثاني خبر سببي وتقدير الكلام وهي أي الختم ونحوه أسندت إليه تعالى من حيث إنها ممكنة وكل ممكن مسند إليه تعالى ووردت الآية أي جنسها فيتناول قوله تعالى: ﴿خَتَمَ ٱللَّهُ عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ﴾ الآية وقوله تعالى: ﴿بل طبع الله عليها بكفرهم﴾ [النساء: ١٥٥] الآية. ونحوهما ناعية عليهم من حيث إن الختم ونحوه مسببة عما اقترفوه فضمير أنها راجع إلى المبتدأ وقال بعضهم الواو في قوله ومن حيث داخلة في الحقيقة على وردت وهو مع ما تقدمه من قوله من حيث إنها مسببة معطوف على مجموع قوله وهي من حيث إن الممكنات الخ فكأنه قيل وهي أسندت إليه تعالى من حيث إن الممكنات مستندة إليه تعالى ووردت الآية ناعية شناعة صفتهم من حيث إن تلك الأمور مسببة مما اقترفوه ولا يخفى أنه من قبيل عطف الجملة الفعلية على الاسمية بلا داع فلا يعرف له وجه والقول بأن العطف على قوله من حيث فغير مستقيم لكن لا لمجرد خلوه عن الرابط لفظاً كما قيل بل لأنه لا وجه لجعل هذه الحيثية مشاركة للحيثية الأولى في تصحيح الإسناد معنى أعجب من ذلك إذ الحيثية الثانية متعلقة بوردت لا بأسندت فمن أين يلزم ذلك وحاصل دفع التنافي بيان تغاير جهتي الإسناد والذم وأن الأول من حيث إن الكل واقع بقدرته تعالى والثاني من حيث إنها مسببة عما اقترفوه.

قوله: (واضطربت المعتزلة فيه) أي في نحو إسناد الختم إليه تعالى بناء على أن خلق القبيح قبيح عندهم كفعله **(فذكروا وجوهاً من التأويل)** لئلا يلزم إسناد القبيح إليه تعالى ولا نزاع بيننا وبين المعتزلة في أن نحو الختم ليس على حقيقته وإنما النزاع في تعيين المعنى المجازي وهو عندنا إحداث تلك الهيئة المانعة عن نفوذ الحق ولما كان هذا عندهم قبيحاً لاستلزامه أن يكون الله تعالى مانعاً عن قبول الحق وهو قبيح يمتنع صدوره عنه تعالى احتاجوا إلى التفصي عنه إلى تأويلات وفي تعبيره بالاضطراب إشارة إلى اختلال أمرهم فإنه يقال اضطرب أمره أي اختل والمعنى اختل أمر المعتزلة وأصلهم بهذا النص المخالف لمعتقدهم فذكروا وجوهاً من التأويل لكن كون أصلهم مختلاً بهذا النص منظور فيه إذ المعنى الذي حمل أهل السنة النظم الجليل عليه ليس نصاً فيه حتى يختل معتقدهم بهذا النص غايته أن الختم ونحوه لما لم يكن حقيقته مرادة حاول كل طائفة تأويل هذا بما هو يلائم معتقدهم إذ كل إناء يترشح بما فيه فالوجه في التعبير بالاضطراب أنهم اختلفوا في التأويل اختلافاً يؤدي إلى الاختلال وأما أهل السنة فلا اختلاف بينهم في تأويلهم بل هم

متفقون في تأويل الإحداث إذ لا قبح في خلق القبيح وإنما القبح في كسبه وقد حقق ذلك في علم الكلام.

قوله: (**الأول أن القوم لما أعرضوا عن الحق وتمكن ذلك في قلوبهم حتى صار كالطبيعة لهم**) ولا يخفى أنه في غاية الإيجاز المؤدي إلى الإخلال فإن هذا هو ما ذكره الزمخشري بقوله القصد إلى صفة القلوب بأنها كالمختوم عليها وأما إسناد الختم إلى الله عز وجل فلينبه على أن هذه الصفة في فرط تمكنها وثبات قدمها كالشيء الخلقي غير العرض انتهى. يعني أن الإعراض عن الحق الذي عبر عنه بالختم بجامع المنع عن القبول فعل الكفار فلا ينبغي أن يسند إليه تعالى إلا أنه لما تمكن هذا الإعراض المشابه بالختم في قلوبهم وصار كالسجية التي جبل الإنسان عليها صار كأنه لا مدخل للعبد فيه فحق أن يسند إليه تعالى فإن ذلك يستلزم كونها مخلوقة لله تعالى بلا مدخل للعبد فذكر اللزوم الذي هو الإعراض المتمكن فيهم فرط تمكن ورسوخ في قلوبهم المعبر عنه بالختم وأريد لازمه لما عرفت من أن إسناده إليه تعالى ليس مقصوداً بل لينتقل منه إلى فرط هذه الصفة فيكون إسناد الختم إليه تعالى ملزوماً وتمكن الإعراض فيهم لازماً هذا بالنظر إلى العلم وأما في نفس الأمر فالأمر بالعكس فإن كون الإعراض راسخاً في قلوبهم فرط رسوخ مستلزم كون ذلك مشابهاً بمخلوق الله تعالى فحينئذٍ يقال فذكر اللازم ليتصور وينتقل منه إلى الملزوم الذي هو المقصود وإلى هذا مال قدس سره في توضيح كلام الزمخشري وما ذكرناه أوفق بالمقام إذ بعد إسناد الختم إليه تعالى علم ذلك وأيضاً القول بالانتقال من اللازم إلى الملزوم ضعيف لجواز كونه أعم من الملزوم وادعاء المساواة لا يجدي نفعاً إذ حينئذٍ يكون اللازم ملزوماً فيؤول إلى ما ذكرناه فإذا كان الأمر كذلك فإسناده إليه تعالى يكون حقيقة لإسناده إلى ما هو له بهذه الطريقة لكن كما عرفت ليس المقصود إثباته أو نفيه بل هو كناية عن فرط تمكن الإعراض فيهم واستوضح ذلك بقولهم فلان مجبول على كذا لا يعنون تحقق خلقه عليه بل ثباته وتمكنه فيه فرط تمكن فهو باعتبار أصله كناية وباعتبار عدم إمكان إرادة الحقيقة هنا مجاز متفرع عن الكناية إذ مذهب الكشاف في الكناية أن إمكان إرادة الحقيقة شرط فيها حتى ذكر في قوله تعالى: ﴿ولا ينظر إليهم يوم القيامة﴾ [آل عمران: ٧٧] الآية أن أصله فيمن يجوز عليه النظر على الكناية ثم جاء فيمن لا يجوز عليه النظر مجرداً لمعنى الإحسان مجازاً عما وقع كناية عنه فيمن يجوز عليه النظر وإنما ذهبوا إليه لأن ذلك اللفظ لما شاع على وجه الكناية صار الأصل فيه الكناية ثم لما استعمل في المادة بتلك الطريقة أيضاً لكن لم يوجد شرط الكناية وجب انقلابه إلى المجاز فالنظر إلى الأصالة والفرعية المذكورتين اقتضى القول بتفرع المجاز عن الكناية وأما القول بأن الجمع بين المجاز والكناية في شيء واحد مما لم يعهد مثله فمدفوع بأنه لا جمع بينهما في شيء واحد بل أريد اعتبار الكناية أولاً ثم تفرع المجاز ثانياً نظيره استعمال اللفظ المقيد في المطلق أولاً مجازاً ثم استعمال ذلك المطلق في المقيد الآخر فيكون مجازاً بمرتبتين كالاعتصام في قوله تعالى: ﴿واعتصموا بحبل الله﴾ [آل عمران: ١٠٣] الآية. فإنه

مجاز في الوثوق باعتبارين فكذا هنا نعم لو قيل إنه مجاز بطريق ذكر اللازم وإرادة الملزوم لم يبعد ولاستغنى عن طول المسافة إذ ما رأينا في الكتب المعتبرات أن إرادة المعنى الحقيقي إن أمكن فهو كناية وإلا فمجاز عند صاحب الكشاف وعند الجمهور لا يشترط إمكان إرادة المعنى الحقيقي في الكناية لكن شراح الكشاف وأكثر المحشيين ذهبوا إلى اعتبار الكناية الخ. ثم فهم بعضهم أن مرادهم المجاز في الإسناد ثم اعترض بوجوه وظاهر أن مرادهم أن إسناد ختم ونحوه في هذا التأويل إسناد إلى ما هو له لكنه ليس بمقصود إثباته بل للانتقال إلى التمكن والعلاقة اللزوم بخلاف المجاز العقلي وحينئذٍ يظهر مقابلته بالوجه الثالث ويندفع الاعتراض الذي اخترعه ذلك البعض بالمرة وظهر أيضاً ضعف القول بأنه مجاز عقلي بأن يكون الختم مسنداً إلى سبب ما هو له فإن الله تعالى سبب لإيجاد القلب فهو سبب بعيد لإحداث الهيئة المعبر عنه بالختم فإنه يستلزم اتحاد الوجه الأول والثالث على أن قوله فإن الله تعالى سبب لإيجاد القلب إيجاد القول المستحدث والقول بأن إسناد الختم إليه تعالى على الحقيقة محال قد مر جوابه بأن استحالته إذا لم يكن كناية أو مجازاً عن التمكن المذكور[(١)].

قوله: **(شبه بالوصف الخلقي المجبول عليه)** لم يرد بالتشبيه التشبيه الذي يفاد بنحو الكاف بل الجهة التي راعاها المتكلم حين أعطى للوصف الذي كسبه العبد وأوجده حكم الخلقي الذي ينبغي إسناده إلى الخالق كما قال في دلائل الإعجاز أن تشبيه الربيع بالقادر في تعلق وجود الفعل به ليس هو التشبيه الذي يفاد بكأن والكاف ونحوهما وإنما هو عبارة عن الجهة التي راعاها المتكلم وإذا جاز أن يشبه الفاعل من حيث هو فاعل بالفاعل استلزم أن يشبه فعله بفعله في أمر ما وكذا قول النحاة شبهت ما بليس فرفع بها الاسم ونصب الخبر فإن الغرض بيان تقدير قدروه في نفوسهم وجهة راعوها في إعطاء ما حكم ليس في العمل فههنا شبه فعل العبد أعني الإعراض بفعل الله تعالى في عدم الزوال والتقرر في كل حال ولم ينظروا إلى الفاعل تأدباً عن تشبيه الخالق بالمخلوق لا سيما الأخس الردي وإن لزم ذلك من تشبيه الفعل[(٢)] بالفعل ولذا قال شبه بالوصف الخلقي فظهر ضعف ما قيل من

---

(١) قيل وبما ذكرنا ظهر لك أن الختم على هذا الوجه استعارة عن الحق عن الاعراض لا عن إحداث الهيئة المذكورة وأن لا مجاز في الإسناد وإن الكناية يكفيها اللزوم في الجملة وأن لا قبح في الإسناد للتصوير كما في ﴿**الرحمن على العرش استوى**﴾ انتهى وأنت تعلم أن المراد ليس مطلق الاعراض بل الإعراض المتمكن فرط تمكن في القلوب وهذا إنما يكون بإحداث الهيئة المذكور لكن لا من الله تعالى بل من العبد كما هو مذهبهم من أن العبد خالق أفعاله.

(٢) ونقل عن شرح التلخيص أن المجاز الإسنادي ليس بمقصور على ما ذكروه فأي مانع من أن يقصد في الإسناد تشبيه الفعل بالفعل خصوصاً إذا تضمن معنى بديعاً فلو قلت في عدم عظيم تحرك وقيامه إلا إذا غزا فيتحرك بحركته ما سواه إنما يتحرك الأرض إذا زلزلت تشبه حركة العظيم بحركتها وأسندت ما له إلى محله من غير نظر لتشبيهه بالأرض انتهى ومقتضى هذا أن الإسناد في هذا الوجه كالوجه الثالث مجازي وقد عرفت أنه إسناد حقيقة إذ فعل العبد لما شبه بالمعنى المذكور بفعله تعالى ادعاء وتنزيلاً فلا شك في كون إسناده إليه حقيقة وقد مر مراراً الإشارة إليه.

أن حاصل الأوّل أنه من قبيل الاستعارة التبعية حيث شبه إعراضهم عن الحق المانع عن نفوذه بالوصف الخلقي للشيء المانع عما هو مطلوب من ذلك الشيء في التمكن والاستقرار لم يصرح به المشبه به بل كنى عنه بالختم المسند إلى الله تعالى فإن الاستعارة بدون ذكر المشبه به في المصرحة وبلا ذكر المشبه في الاستعارة المكنية لم يقل بها أحد من السلف.

قوله: **(وإنما المراد بهما أن يحدث في نفوسهم)** جزم بكون المراد ذلك لقرينة ذكرناها آنفاً وفي التعبير بقوله في نفوسهم رمز إلى ما ذكرناه فإن الظاهر كون المراد[١] الأرواح وإن أطلقت على القلب أيضاً كما سيجيء بيانه في قوله تعالى: ﴿وما يخدعون إلا أنفسهم﴾ [البقرة: ٩] الآية. والإحداث الإيجاد وفي التعبير به دون الإيجاد إشارة إلى أن هذا الإيجاد ليس على أصل الفطرة بل هو بسبب إخلالهم بالهدى الذي جعله الله لهم بالفطرة التي فطر عليها الناس وأشار إليها بقوله بسبب غيهم الخ. فما نقل بعض المحشيين عن بعض الصوفية فأعيان الكفار لا يمكن إيجادها إلا على ما هم عليه من التجافي والبعد عن الحق كالبهائم فإيجادهم على خلاف ذلك محال إذ الاستعداد أزلي فائض من فيضه الأقدس فظاهره مخالف للآيات والإخبار قوله إن يحدث مبني للفاعل لأنه توضيح لختم وإنما لم يقل أحدث مع أنه الظاهر إذ الاستعارة التبعية المستعار منه فيها هو المشتق منه وكذا المستعار له كما ستطلع عليه **(هيئة)** تمرنهم على استحباب الكفر والمراد بالهيئة الحال المعنوي الذي هم عليها والتعبير بالهيئة وهي العرض لكن العرض يقال باعتبار عروضه ويقال الهيئة باعتبار حصوله في المحل لمناسبة الهيئة الحاصلة من الختم الحقيقي فيكون مجازاً هنا في الحالة المذكورة تمرنهم من التمرن وهو الاعتياد يقال مرن على الشيء مروناً من باب قعد ومرانة بالفتح إذا اعتاده وداوم عليه فيكون التمرين التعويد والمعنى تعودهم تلك الهيئة وتجعلهم مصرين والتوصيف به للاحتراز عن الهيئة الغير الممرنة أي المعودة على ذلك فإن الأفعال الاختيارية تحدث في الأنفس أحوالاً ولذلك يفيد تكريرها ملكات كما صرح به المصنف في سورة الإسراء في قوله تعالى: ﴿ونخرج له يوم القيامة كتاباً﴾ [الإسراء: ١٣] الآية. وقال في سورة التطفيف فإن كثرة الأفعال سبب لحصول الملكات كما قال عليه السلام: «إن العبد كلما أذنب ذنباً حصل في قلبه نكتة سوداء حتى يسود قلبه» فقوله تمرنهم احتراز عن الحالة التي لا تصير ملكة فتعبيره بالهيئة إشارة إلى تلك الملكة القائمة بالنفوس والأرواح فإذا صارت ملكة استولت على القلب وأخذت بمجامعه فيصير كالأمور الطبيعية التي جبل عليها الإنسان حتى يصير بطبعه مائلاً إلى المعاصي مستحسناً إياها مبغضاً لمن يمنعه عنها مكذباً لمن ينصحه فيها وبهذا يتضح سر قوله[٢] **(تمرنهم على استحباب الكفر والمعاصي واستقباح الإيمان والطاعات)** وهذا

---

(١) وهذا أولى من قولهم والمراد بالنفوس الذوات المشتملة على الجوارح والمشاعر فيتناول القلوب والسمع والبصر إذ المدرك هو الأرواح.

(٢) قوله على استحباب الكفر إشارة إلى إفساد تلك الهيئة القوة النظرية والمعاصي إشارة إلى إفسادها القوة العملية وكذا قوله واستقباح الإيمان فاتضح عطف قوله المعاصي على الكفر والطاعات على الإيمان.

التفصيل جار في الأفعال الحسنة الاختيارية المعبر عنها بشرح صدره للإسلام حتى قال عليه السلام في بيان علامة ذلك الأحوال الفخام «الإنابة إلى دار الخلود والتجافي عن دار الغرور والتأهب للموت قبل نزوله».

قوله: (بسبب غيهم وانهماكهم في التقليد وإعراضهم عن النظر الصحيح) بيان سبب الختم الذي هو سبب عدم نفع الإنذار وهذا وإن كان سبباً لعدم نفع الإنذار لكنه سبب بعيد له وأيضاً هذا مع كونه بعيداً سبب ظاهري والختم الذي فعل الله تعالى سبب حقيقي وشتان ما بينهما **(فيجعل قلوبهم)** عطف على يحدث أي فإن يجعل قلوبهم والتعبير به أيضاً لما مر ولما سيجيء والفاء للسببية **(بحيث لا ينفذ فيها الحق)** لاستيلاء الملكة المذكورة فإذا كانت القلوب بالحيثية المذكورة كانت الأرواح متقاعدة عن الإدراك لأن القلب محلها أو متعلقها **(وأسماعهم)** جمعها مع إفراده في النظم لأنه في النظم في حكم الجمع كما سيجيء بيانه **(تعاف استماعه)** أي تكرهه[1] والأولى واستماعهم سد عن الإصاخة[2] إلى الحق لأنه يناسب الختم دون ما ذكره وأيضاً التفريع المذكور يتفرع على ما ذكرناه دون ما اختاره **(فتصير)** أي القلوب والأسماع **(كأنها مستوثق منها)** بيان للمناسبة بين ما أريد به وبين معناه الحقيقي **(بالختم)** أي بإحداث النقش عليه بحيث لا يطلع عليه غيره فلو قال فتصير كأنها مختومة لكان أخصر وأوضح وفي كلامه إشارة إلى أن سمعهم معطوف على القلوب داخل في حكم الختم لقوله تعالى: ﴿وختم على سمعه وقلبه﴾ [الجاثية: ٢٣] وللوفاق على الوقف عليه لا على قلوبهم وإعادة الجار سيجيء سرها والجامع إدراك كل منهما من جميع الجوانب **(وأبصارهم)** عطف على أسماعهم أو على قلوبهم أي وإنما المراد أن يحدث فيجعل أبصارهم بحيث **(لا تجتلي لها الآيات)** أي لا تنظر إليها مجلوة مكشوفة يقال اجتليت العروس إذا نظرت إليها مجلوة مكشوفة والمعنى لا تجتلي أعينهم الآيات **(المنصوبة لهم في الأنفس والآفاق)** فالفاعل الأعين والمفعول الآيات والضمير في لها راجع إلى الأنفس أي لا تعرضها على أنفسهم مجلوة مكشوفة بل تعرضها عليها مستورة بغطاء الشبهة والإعراض ففيه استعارة مكنية وتخييلية والمراد بالآيات الآيات العقلية الكونية إذ الأنفس والآفاق يناسبها لا السمعية ولا الأعم منهما وجه التخصيص أنها هي الأصل فيعلم حال الأدلة السمعية منها بدون العكس **(كما تجتليها)** أي تعرضها **(لها)** أي النفوس المستبصرين فحذف لها هنا لذكره أولاً والظاهر من التشبيه أن أعينهم تعرض الآيات على أنفسهم لكن لا كعرض **(أعين المستبصرين)** إياها على أنفسهم ولا يخفى ضعفه إذ المقصود فسادها رأساً قوله **(فتصير كأنها غطي عليها)** بدل من قوله لا تجتلي الذي هو

---

(١) إسناد الكراهة إليها مجاز.

(٢) وما قاله قدس سره من أن كراهة الاسماع الحق وبعدها عن الإصغاء إليه وكراهتها لاستماعه يدل على عدم نفوذ الحق فيها لأجل هيئة حادثة فيها مانعة من النفوذ فضعيف إذ كراهة الشيء بعد الوصول والمراد سد تلك المشاعر وقد صرح به المص في قوله تعالى: ﴿صم بكم عمي﴾ الآية.

مفعول ثانٍ ليجعل بدل الكل من الكل وهو بيان للمناسبة بين ما أريد به هنا وبين المعنى الحقيقي **(وحيل)** مجهول من الحيلولة أي أوقعت الحيلولة **(بينها)** أي بين الأعين **(وبين الإبصار)** وبين الإبصار بكسر الهمزة أي الرؤية.

قوله: (وسماه على الاستعارة ختماً) بالنظر إلى القلوب والأسماع **(وتغشية أو مثل قلوبهم ومشاعرهم)** بالنظر إلى الإبصار حاصله أن لفظ الختم استعير من ضرب الخاتم على نحو الأواني لإحداث هيئة في القلب والسمع بجامع عقلي هو الاشتمال على منع القابل عما من شأنه أن يقبله فالإحداث المذكور يمنع من نفوذ الحق إليهما كما أن الختم يمنع من نفوذ ما هو بصدد الانصباب في الظروف أو يمنع من اطلاع ما في المختوم وهو المناسب للمقام إذ الإحداث المذكور يمنع عن اطلاع الحق ثم اشتق من الختم المستعار لإحداث الهيئة المذكور صيغة الماضي فعلى هذا في ختم استعارة تصريحية تبعية ويلزم منه تشبيه القلوب والأسماع بالأواني المختومة إلا أنه لتشبيه الإحداث بالختم وليس بمقصود أصالة فالقول بأن في القلوب والأسماع استعارة مكنية وتخييلية ضعيف لأنه مذهب السكاكي وهو مرجوح إذ رد التبعية في مثله إلى المكنية وإن صح لكنه غير مرضي على أن هذا الرد لا يغني عن حمل لفظ ختم على المجاز كما فصل في شرح التلخيص وقول المصنف أن يحدث أولاً ويجعل ثانياً بإيراده مصدراً إذ التقدير فإن يجعل شاهد على أن الاستعارة في الإحداث في لا القلوب والأسماع وكذا قوله وسماه بتذكير الضمير كما في أكثر النسخ راجع إلى الإحداث ومؤيد لما ذكرناه وأما قوله فتصير أي القلوب والأسماع كأنها مستوثق منها بالختم فلا يدل على ما توهموه إذ كلمة كان في مثله ليست للتشبيه بل للظن لكون الخبر مشتقاً فعدم الجزم به لا لانتفائه بل لعدم قصده أصالة وقد مر أن القلوب والأسماع يلزم تشبيهما بالأواني المختومة من تشبيه الإحداث بالختم لكن ليس مقصوداً أولياً بل تابع للتشبيه المذكور وأما القول بأن المشبه به الختم المبني للمفعول والمشبه هو عدم نفوذ الحق في القلوب والأسماع لا إحداث الهيئة المانعة مما جنح إليه المحقق التفتازاني فليس بمناسب إما أولاً فلأنه حينئذٍ ينبغي أن يقال ختم على قلوبهم بصيغة المجهول وإما ثانياً فلأن عدم النفوذ وجه الشبه كما أشير إليه في تقرير الاستعارة وأما لفظ الغشاوة فاستعارة تصريحية أصلية استعير من معناه الأصلي وهو التغطية لهيئة أحدثت في أبصارهم مقتضية لعدم اجتلائها بالآيات والجامع ما ذكر في الاستعارة التبعية والاستعارة المكنية والتخييلية وإن صحت لكنه خلاف الظاهر وإن جعل غشاوة مصدراً كما جعل في قراءة النصب إذ وزن فعالة قد يكون كالكتابة مصدراً كما يكون اسماً كالعمامة فكونها استعارة أصلية واضح وإن جعل اسماً في قراءة الرفع فأصلية أيضاً وأما تعرض الشيخين للمصدر وهو التغشية لزيادة الإيضاح في تقرير المعنى لا أن في الاستعارة في لفظ الغشاوة بتبعية المصدر كما ذهب إليه القطب فإن هذا قول لم يقل به سلف والظاهر أن الغشاوة مصدر هنا أيضاً أريد به المعنى الحاصل بالمصدر وهو الهيئة والملكة المانعة من النظر الصحيح وتعبير المصنف

بالتغشية والتغطية يؤيد ما ذكرنا وأعجب منه ما قيل إن الغشاوة اسم آلة والاستعارة في أسماء الزمان والمكان والآلة تبعية إذ لم يثبت فعالة في صيغ الآلة وإن سلم ثبوته في فعال بلا تاء كالإزار والإمام مع ما فيه من النظر وجعل بعضهم تبعية لكن لا لما ذكر فإنه خلاف ما نقل عن السلف بل لأن قوله تعالى: ﴿وَعَلَىٰٓ أَبۡصَٰرِهِمۡ غِشَٰوَةٞ﴾ مؤول بالقول وغشي أبصارهم فبهذا التأويل تكون الاستعارة تبعية وهذا أشد غرابة مما سبق أما أولاً فلأن تأويل الشيء بالشيء لا يجب أن يعطى له حكمه كما ثبت في موضعه وأما ثانياً فلأنه يمكن التأويل بالجملة الفعلية في كل صورة تكون الاستعارة فيها أصلية مثلاً أسد يرمي يمكن تأويل رأيت بأسد بناء اشتقاق الفعل من الجوامد كما مر تفصيله وسيجيء بيانه إن شاء الله تعالى على أن المراد بإيثار الجملة الاسمية الإيذان بدوام مضمونها فإن ما يدرك بالقوة الباصرة من الآيات المنصوبة في الآفاق وفي الأنفس حيث كانت مستمرة كان تعاميهم أيضاً كذلك مستمر وأما الآيات التي تتلقى بالقوة السامعة فلما كان وصولها إليها حيناً فحيناً أوثر في بيان الختم عليها وعلى ما هي أحد طريقي معرفته وهو القلب الجملة الفعلية كما صرح به صاحب الإرشاد فلا ندع النكتة البارعة المشعرة بكمال البلاغة بأوهام خاطئة اخترعها أذهان خالية وليت شعري كيف تورطوا بهذه التعسفات الغريبة عن الأذهان المستقيمة لا سيما في أفصح الكلام كلام الله الملك العلام فإن الواجب فيه اعتبار أجزل الكلام في بيان النكات وتحقيق المقام قوله أو مثل قلوبهم فعل ماض من التمثيل وهو معطوف على سماه إشارة إلى توجيه آخر أفصح من الأول والمراد بالتمثيل الاستعارة التمثيلية فإن المجاز المركب يسمى التمثيل على سبيل الاستعارة وقد يسمى التمثيل بلا تقييد بقولنا على سبيل الاستعارة ومشى المصنف هنا على هذه التسمية ولم يقيده بالاستعارة ولا التباس لأن التشبيه المركب بدون الاستعارة يسمى تشبيه تمثيل أو تشبيهاً تمثيلياً توضيحه أن الهيئة المنتزعة من أمور عديدة وهي القلوب والأسماع والأبصار مع الهيئة الحادثة فيها المانعة من نفوذ الحق التي خلقت تلك الآلات لأجله شبهت بالهيئة المأخوذة من أمور كثيرة متعددة للانتفاع بها في الأغراض الدنيوية مع المنع من ذلك بالختم أو التوطئة فاستعير اللفظ المركب لإفادة الهيئة المشبه بها للهيئة المشبهة فاستعمل فيها فيكون كل واحد من طرفي التشبيه مركباً من أمور عديدة والجامع أيضاً هيئة منتزعة من عدة أمور هي عدم الانتفاع مطلقاً بما أعد وخلق له بسبب حدوث مانع منه وهو عقلي فظهر من تقرير الاستعارة التمثيلية أن اللفظ المركب يجب أن يكون لفظاً مركباً وهنا ليس كذلك حاول توجيهه فقال إذا حمل ما نحن فيه على الاستعارة كان المستعار لفظاً مفرداً وإذا حمل على التمثيل كان المستعار لفظاً مركباً بعضه ملفوظ وبعضه منوي في الإرادة وإنما صرح بالختم والتغشية لأنهما العمدة في تلك الحالة المركبة فيلاحظ باقي الأجزاء بألفاظ متخيلة إذ لا بد في التركيب من ملاحظة قصدية متعلقة بتلك الأجزاء وتمام البحث في تحقيق الاستعارة في قوله تعالى: ﴿أُوْلَٰٓئِكَ عَلَىٰ هُدٗى﴾ الآية. يعني أن الألفاظ المنوية كالملفوظة لقوة دلالة ما ذكر وهو الختم هنا على ما بقي كالأبواب والأقفال وغير ذلك مما يقع عليه ضرب الخاتم إذ الختم يقتضي ذلك فإذا قوي الدلالة

عليها يكون كالملفوظ لكن هذا إذا تعين في الكلام كونه استعارة تمثيلية وهنا ليس كذلك لأنه كما اعترف به يحتمل أن يكون استعارة في ختم وأيضاً ذكر القلوب وأخويها يأبى عن ذلك ودفعه بأن الشرط في الاستعارة أن لا يذكر المشبه ولم يذكر هنا لأن المشبه هو المجموع لا جزؤه ليس بشيء لأن القلوب وأخويها يدل على باقي أجزاء المشبه بقرينة إيقاع الختم عليها كما دل اللفظ الملفوظ على باقيه في جانب المشبه به وإلا فالفرق تحكم فيكون المشبه مذكوراً لأجزائه فقط ولعل لهذا آخرها المصنف مع أنها ما أمكنت لا يصار إلى غيرها كما صرح به في فن البيان فالوجه ما اختاره النحرير التفتازاني من أن التركيب بمعنى دلالة جزء اللفظ على جزء المعنى ليس بشرط في الاستعارة التمثيلية كما سبق التوضيح في استعارة قوله تعالى: ﴿أُوْلَٰٓئِكَ عَلَىٰ هُدًى﴾ الآية. وبما ذكرنا من أن المراد القلوب وأخويها مع الهيئة الحادثة فيها بالقرينة المذكورة يندفع به التوهم من ظاهر العبارة أن المشبه القلوب والأسماع وأن الختم تخييل كما اختاره بعضهم ودفع بعضهم أنه إذا كان الغرض الأصلي الواضح الجلي تشبيه المصدر وذكر المتعلقات بالتبع فالاستعارة تبعية فذكر القلوب والأسماع من قبيل ذكر المتعلق تبعاً فلا إشكال على أن قوله وإنما المراد أن يحدث الخ. صريح في كون المشبه هو الهيئة وأنت خبير بأنه لا مجاز في ختم على هذا الاحتمال إذ المراد الختم الحقيقي المنسوب إلى الأواني المموهة والمستعار للهيئة المانعة مع القلوب والاشتباه إنما نشأ من نسبة الختم إلى القلوب لا إلى الأواني وقد عرفت أنه ليس كذلك لكن الكلام ح لا يخلو عن اضطراب فالوجه الأول هو المعول عليه الخالي عن التكلف والتعسف فإن كون الختم من أجزاء المشبه به يقتضي إبقاءه على معناه الحقيقي وإيقاعه على القلوب يقتضي كونه مجازاً تدبر فإن العقل منه يتحير قوله **(ومشاعرهم)** جمع مشعر وهو الحواس لأنه محل الشعور بفتح الميم وآلة الشعور بكسر الميم والمراد بها الإسماع والإبصار بمعونة المقام أو الأعم من جميع الشعور من الحواس الظاهرة والباطنة على قول قوله **(المؤوفة بها)** بزنة معونة التي أصابها آفة وهي اسم مفعول من الآفة أي العاهة في الصحاح ايف الزرع على ما لم يسم فاعله أي إصابة آفة فعلى هذا صيغة المفعول قياسية وإن جعل فعله لازماً فاسم المفعول على خلاف القياس وعلى ما نقل عن الصحاح يكون متعدياً فلا وجه للقول بأنه على خلاف القياس ولا إنكار أبي حاتم مؤوفاً غايته أنه يستعمل لازماً أيضاً والباء في بها للسببية والهاء راجع إلى الهيئة وكون الباء بمعنى في والضمير راجعاً إلى النفوس ضعيف لأنه حينئذٍ لا يعلم منشأ الآفة وحملها على معنى في خلاف الظاهر وفي بعض النسخ لفظة بها ساقطة قوله **(بأشياء)** متعلق بمثل والجمع لوجوب تعدد المشبه به أيضاً **(ضرب)** الضرب إيقاع جسم على آخر أي أوقع **(حجاب بينها وبين الاستنفاع بها)** أي الانتفاع والسين للمبالغة كان الحجاب حال بينه وبين طلب الانتفاع فضلاً عن الانتفاع **(ختماً وتغطية)** تمييز إن عن النسبة في ضرب وبهذا التمييز يظهر أن المضاف مقدر في الموضعين أي مثل حال قلوبهم بحال أشياء ضرب فجملة ضرب صفة أشياء

(ولذلك قال سواء عليهم ولم يقل سواء عليك كما قال لعبدة الأصنام سواء عليكم أدعوتموهم أم أنتم صامتون وفي الآية إخبار بالغيب على ما هو به إن أريد بالموصول أشخاص بأعيانهم فهي من المعجزات).

قوله تعالى: ﴿خَتَمَ ٱللَّهُ عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ وَعَلَىٰ سَمْعِهِمْ ۖ وَعَلَىٰٓ أَبْصَـٰرِهِمْ غِشَـٰوَةٌ ۖ وَلَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ ﴿٧﴾﴾

قوله: (تعليل للحكم السابق) أشار به إلى وجه الفصل وترك العطف لأنه مستأنف استئنافاً معانياً في جواب سؤال عن مطلق سبب الاستواء بين الإنذار وعدمه فلذا قطع ولم يقل كالتعليل والمراد بالسبب المسؤول عنه السبب الحقيقي كما أوضحناه آنفاً[١] فلا ينافي ما سيذكره من أنه مسبب عن كفرهم قوله **(وبيان ما يقتضيه)** أي اقتضاء عادياً عندنا إشارة إلى أنه ليس المراد منه ما هو الباعث[٢] عليه والتعبير بالاقتضاء المبالغة في عدم التخلف وكون السابق حكماً لتجرد حرفي الاستفهام عن معنى الاستفهام كما نبه عليه المصنف هناك والتعبير بالتعليل للتفنن وقد عبر فيما مر بالاستئناف وهو المشهور وعبر تارة بقوله وجواب سائل والتفنن من شعب البلاغة وأما الإشكال بأن عطف لهم عذاب عظيم يمنعه لأنه لا يصح أن يكون تعليلاً بل يجب أن يكون نتيجة لعدم نفع الإنذار فمدفوع لأنه لا نسلم عطفه عليه بل الظاهر أنه جملة تذييلية ولو سلم كونه معطوفاً عليه لا نسلم مشاركته لهذه الجملة في العلية لأنه لا يلزم ذلك من العطف إذ المعطوف إذا كان جملة تامة فلا تحتاج في

قوله: وفي الآية إخبار بالغيب على ما هو به إن أريد بالموصول أشخاص بأعيانهم أي على أن يراد بالتعريض في الذين كفروا العهد الخارجي لا تعريف الجنس والمعهودون الناس بأعيانهم كأبي جهل والوليد وأخبار اليهود قال تعالى: أخبر عن هؤلاء قبل موتهم على الكفر بأنهم لا يؤمنون وكان الأمر كما أخبر به وإنما اشترط ذلك في كون الآية إخباراً بالغيب إذ لو حمل التعريف فيه على التعريف الجنسي لا يكون إخباراً بالغيب مقدماً عن كون المخبر عنهم قوماً معينين حتى يعلم عند حقهم على الكفر أنهم كانوا كما أخبر به عنهم فيكون معجزة على ذلك بمعونة القرينة المخصصة أو المقيدة للجنس إذ لا فرق ح بين أن يقال إن الذين كفروا لا يؤمنون وبين أن يقال إن أبا جهل وأبا لهب.

قوله: تعليل للحكم السابق معنى التعليل مستفاد من ورود هذه الجملة على طريقة الاستئناف جواباً للسؤال عن علة الحكم المتقدم فكأنه لما حكم عليهم بتسوية الانذار وعدمه وأنهم لا يؤمنون قيل ما علة ذلك الحكم وما الذي يقتضيه فأجيب بأنه ختم الله الآية وذلك الحكم المتقدم وإن علل بما دل عليه تسوية الأمرين عندهم من التصميم على الكفر لكن ورد هذا للاستئناف بعده لبيان علة ذلك العلة.

---

(١) في توضيح كون ﴿**أولئك على هدى**﴾ استئنافاً فلا حاجة إلى ما قيل من أن العلة انهماكهم إلا في ذكره وهذا الاستئناف ورد لبيان علة تلك العلة سواء بالحكم ما تضمنه قوله: ﴿**لا يؤمنون**﴾ أو الاستواء أو مجموع ما مر انتهى وهذا ضعيف إذ منشأ توهم السؤال ليس الانهماك لعدم الذكر.

(٢) لأن الباعث في حقه تعالى محال لأنه عبارة عن الغرض وهو تعالى منزه عن ذلك مع أن الختم في نفسه لا يصح أن يكون غرضاً وعلة غائية للحكم السابق وهو الأوجه إذ الوجه الأول ليس بقوي.

الإفادة إلى الجملة الأولى فلا يجب فيها ما اعتبر في الجملة الأولى ولو سلم ففي قوله تعالى: ﴿وَلَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ﴾ اعتبار أن الأول إفادة أن لهم عذاب عظيم على الدوام فبهذا الاعتبار يكون نتيجة لعدم نفع الإنذار والختم المذكور والثاني أن ذلك العذاب الدائم إنما هو بقضاء الله تعالى وحكمه فبهذا الاعتبار يكون علة للحكم السابق.

قوله: **(والختم الكتم)** تعريف لفظي للختم لأنه أشهر من الختم ومرادف له وهو الظاهر من عبارة الكشاف الختم والكتم أخوان لأن في الاستيثاق من الشيء بضرب الخاتم عليه كتماً له وتغطية لئلا يتوصل إليه ولا يطلع عليه انتهى. وأكثر شراحه ذهبوا إلى أن معناه أن بينهما اشتقاقاً أكبر لاشتراكهما في أكثر الحروف وهو العين واللام مع تناسبهما في أصل المعنى لأن في الختم على الشيء وهو ضرب الخاتم عليه كتماً له وأنت خبير بأنه لا ضرورة دعت إلى حمل كلامه على ذلك وأما قوله في سورة الفاتحة الحمد والمدح أخوان فإنما أوّل بالتلاقي في الاشتقاق الأكبر لضرورة دعت إليه وهي العموم والخصوص بينهما فلا ترادف وبعضهم حمل كلامه أيضاً على الترادف كما فصلناه هناك إذ هذه العبارة ظاهرة في الترادف وبعضهم أيد كلام الشراح فقال إن حقيقة الختم الوسم بطابع ونحوه والأثر الحاصل من ذلك والكتم الستر والإخفاء وهما متغايران فلا وجه لتفسيره به لكنه لما لزمه ذلك جعله كأنه عينه مبالغة وهذا المذكور لا ينافي ما ذكرناه لأنه يجوز أن يكون الكتم من المعاني اللغوية له حتى نقل بعض المحشيين عن القاموس أنه من المعاني اللغوية له.

قوله: والختم الكتم قال الراغب الختم والطبع الأثر الحاصل عن النقش ويتجوز به يقال ختمت كذا في الاستيثاق من الشيء والمنع منه نظراً إلى أنه آخر فعل في إحراز الشيء ومنه قيل ختمت القرآن وقد قيل للإنسان ثلاثة أنواع من الذنوب يتقابلها في الدنيا ثلاث عقوبات الأولى الغفلة عن العبادات وذلك يورث جسارة على ارتكاب الذنوب وهي المشار إليها بقوله إن المؤمن إذا أذنب أورث في قلبه نكتة سوداء وإن تاب واستغفر صقل وإن زاد زادت حتى تعلق قلبه والثانية الجسارة على ارتكاب المحارم إما الشهوة تدعوه إليه أو شرارة تحسنه في عينه فتورثه وقاحة وهي المعبر عنها بالرين في قوله تعالى: ﴿كلا بل ران على قلوبهم ما كانوا يكسبون﴾ [المطففين: ١٤] والثالثة الضلال وهو أن يسبق إلى اعتقاده مذهب باطل وأعظمه الكفر فلا يكون تلفت منه بوجه إلى الحق وذلك يورثه هيئة تمرنه على استحبابه المعاصي واستقباحه الطاعات وهو المعبر عنه بالختم والطبع في قوله: ﴿وختم على سمعه وقلبه﴾[الجاثية: ٢٣] ﴿وأولئك الذين طبع الله على قلوبهم وبالإقفال﴾ [النحل: ١٠٨] في قوله: ﴿أم على قلوب أقفالها﴾ [محمد: ٢٤] قال صاحب الكشاف الختم والكتم أخوان أي متفقان في العين واللام وإن افترقا في المعنى من وجه وقال القطب أي أخوان في الاشتقاق الأكبر لأن في الختم وهو ضرب الخاتم على الشيء معنى الكتم فإن المختوم مكتوم تم كلامه فلا بد بينهما من تناسب المعنى المعتبر في مطلق الاشتقاق ولذا قالوا في بيان إنهما أخوان أي متشاركان في العين واللام ومتناسبان في المعنى على ما بينه بقوله لأن في الاستيثاق من الشيء بضرب الخاتم عليه كتماً له وتغطية لئلا يتوصل إليه ولا يطلع عليه.

قوله: (سمي به الاستيثاق) أي أطلق عليه الختم مجازاً[١] كما صرح به الإمام الراغب والاستيثاق استفعال من الوثوق أي طلب الوثوق كان المستوثق **(من الشيء بضرب الخاتم عليه)** أخذ مما يختم عليه وثيقة وعهداً في أن لا يظهر ما فيه ومنه الاستيثاق بنحو الإغلاق والقول بأنه استفعال من الوثوق ومعناه سد الأبواب والأقفال على ما وراءها لحفظه ومنعه ومن فعل ذلك صار ذا وثوق فالاستفعال للصيرورة كاستحجر الطين وهو أحد معانيه المعروفة فعدول عن الظاهر مع أن قوله ومعناه سد الأبواب والأقفال مع ما فيه من التخصيص لا يلائم آخر كلامه إذ كون معناه سد الأبواب وكون بنائه للصيرورة مما يتنافيان.

قوله: (لأنه كتم له والبلوغ نظراً إلى أنه آخره) عطف على الاستيثاق أي سمي به البلوغ إلى آخره مجازاً فإن الختم وإن اشتهر في البلوغ إلى آخره حتى صار حقيقة في العرف مطلقاً أو في عرف اللغة لكنه مجاز بحسب أصل اللغة وقد عد في الأساس من المجاز على ما نقل عنه مع أن الاشتراك خلاف الأصل والإشكال بأن كلامه يقتضي أن معنى البلوغ الذي هو مجاز مأخوذ من الاستيثاق وكلام راغب الذي هو مأخذه صريح في أنه مجاز برأسه مبني على أن ضمير أنه في قوله إلى أنه راجع إلى الاستيثاق وهذا ليس بشيء فإنه راجع إلى البلوغ دون الاستيثاق ودون الختم ومراده بيان علاقة التجوز أي أن إطلاق الختم على هذا البلوغ للنظر إلى أن البلوغ آخر في إحراز الشيء أي إخفائه الذي هو معنى الختم والكتم فتحققت العلاقة وصحت التسمية نقل عن الراغب أنه قال الختم والطبع يتجوز به في أمور يقال ختمت كذا في الاستيثاق من الشيء ويقال ذلك ويعني به والبلوغ آخره نظراً إلى أنه آخر **(فعل يفعل في إحرازه)** الشيء ومنه ختمت القرآن انتهى. وقد عرفت أن إحراز الشيء فيه إخفاؤه ويستلزمه فتكون العلاقة اللزوم فيكون من قبيل ذكر اللازم الذي هو الإخفاء وهو معنى حقيقي للختم وأريد الملزوم وهو البلوغ الخ. كما أن الاستيثاق معنى مجازي له فلا وجه لاستيثاق في معنى البلوغ وقد عرفت فيما سبق الاختلاف في التجوز من المجاز وإن كان الصحيح جوازه وحاصل كلامه أن الختم مترادف للكتم ومتحد معه في أصل المعنى وهو جعل الشيء بحيث لا يطلع عليه الغير لكن الكتم إخفاء الشيء مطلقاً والختم إخفاؤه بضرب النقش وهذا معنى الحاصل بالمصدر ويطلق أيضاً على نفس إحداث النقش وهو معنى مصدري له حقيقة والأول مجاز هذا خلاصة ما ذكر هنا وفيه مخالفة لكون الحكم بينهما بالترادف فحينئذٍ فالوجه أن هذا التفسير تعريف بالأعم إذ الكتم على هذا أعم ويجوز كون التعريف اللفظي بالأعم كقولهم سعدان كما نبت صرح به الجلال الدواني في حاشية التهذيب وما عداه من المعاني للختم مجاز فما قاله القطب وتبعه السيد قدس سره من كون حقيقة الختم ضرب الخاتم مخالف لما نقل من الراغب بل الضرب لازم لحقيقة الختم وهي إحداث النقش أو الأثر الحاصل عن نقش.

---

(١) إذ الاستيثاق سبب للختم والكتم أو مسبب له وهذا هو المناسب لقوله بضرب الختم.

قوله: (والغشاوة) لما كان الغشاوة للختم في عدم إرادة معناهما الحقيقي بل المراد استعارة تمثيلية ذكر عقيب بيان معنى الختم وآخر بيان ما هو من القلوب وأخويها ولم يراع الترتيب فقال والغشاوة **(فعالة)** بكسر الفاء نقل عن الزجاج أنه قال كل ما اشتمل على شيء مبني على فعالة نحو العمامة وكذا أسماء الصناعة فإن الصناعة مشتملة على ما فيها نحو الخياطة والقصارة وكذا ما استولى على الشيء نحو الخلافة والإمارة وفي الكشاف اكتفى بالأول حيث قال وهذا البناء لما يشتمل على الشيء كالعصابة والعمامة ونقل عن الراغب أن فعالة لما يفعل به ذلك الفعل كاللف في اللفافة قال استعملت في غيره فعلى التشبيه كالخلافة والإمارة وكلامهم مضطرب قول الزجاج أوفق بالاستعمال وما ذكره الزمخشري واختاره المصنف من قبيل الاكتفاء بشهرته وما ذكره الراغب فلا يعرف له وجه وقد عرفت في حل قوله الكتاب أن فعالاً بدون الهاء قد يدل على معان مخصوصة وإن لم تكن مشتقة كالإله والإمام وإن لحقه الهاء فهو اسم لما يشتمل على الشيء ويحيط به كاللفافة والعمامة وهذا في غير المصادر إذ فعالة تكون اسماً كالعمامة ومصدراً مثل الكتابة والتفصيل المذكور في الأسماء والاشتمال والإحاطة فيما نحن فيه واضح لأنها بمعنى التغطية كما قال فعالة **(من غشاه)** من التغشية **(إذا غطاه)** بالتشديد **(بنيت لما يشتمل على الشيء كالعصابة والعمامة)** والعصابة ما يعصب على الرأس ويدار عليها قليلاً وإن زاد فعمامة.

قوله: (ولا ختم ولا تغشية على الحقيقة) فالنفي راجع إليها بل راجع إلى المعاني

قوله: ولا ختم ولا تغشية على الحقيقة الخ وإنما لم يحملوها على الحقيقة تحاشياً عن نسبة الظلم إلى الله تعالى قال الفاضل العلامة قطب المحققين كمال الدين عبد الرزاق القاشاني قدس الله روحه أما لزوم الظلم من كون الإسناد حقيقياً على ما توهموا فذلك لعدم الاطلاع على سر القدر وحقيقة الإيجاد فإن القدرة لا تتعلق إلا بالممكن وإن كان المحال أيضاً صار بجعله محالاً ولم يمكن إيجادهم على أحسن مما هم عليه إذ الاستعداد إنما يكون من فيضه الأقدس وكونه تعالى فعالاً لما يريد وكل ما يمكن وجوده من الأعيان لا يبقى في كتم العدم فأعيان الكفار أعيان لا يمكن إيجادها إلا على الصفة التي هم عليها من التجافي عن الحق والبعد كأصناف البهائم ولا يخفى عليك عظم عذابها وما يجري عليها من الذلة والشقاء بالنسبة إلى الإنسان فكما لا يلزم من أن لا يكون كلها أنبياء أهل القرب والمعرفة ظلم فكذلك ههنا ولا يطلب الله تعالى منهم ما لا يطيقونه في نفس الأمر وإنما كلفوا بالأوامر والنواهي ليظهر ما في أعيانهم من إنكار الحق والاستكبار الموجب لطردهم وبعدهم فأعيانهم التي اقتضت عذابهم فصدق قوله تعالى: ﴿وما ظلمناهم ولكن كانوا هم الظالمين﴾ [الزخرف: ٧٦] وإيجادهم على خلاف ذلك محال وإبقاؤهم في كتم العدم ترك للخير الكثير لأجل الشر القليل وذلك شر كثير إذ في الوجود مصالح لا يمكن إجراؤها إلا على أيديهم كأنواع القهر والايذاء فوصفهم بختم على قلوبهم واسماعهم وتغشية أبصارهم عبارة عن إيجادهم على مقتضى أعيانهم وما في طباعهم وكما لا يمكن أن يوجد الحنظل بطيخاً حلواً وله خاصية الحنظل فكذلك لا يمكن إيجاد الكافر مؤمناً رؤوفاً رحيماً وله خاصية الكافر إلى هنا كلامه ثم اعلم أنه لا مخالفة بيننا وبين المعتزلة في أن كلا من الختم والتغشية ليس

المذكورة ولو مجازاً فالأولى ولا ختم ولا تغشية بالمعاني المذكورة وبذلك يظهر وجه تكثير توضيح لفظ الختم لبيان معان نقلت إليها من الكتم بجامع الكتم وإلا فما فائدة التوضيح المذكور قوله وإنما المراد بهما بأداة الحصر كالصريح فيما ذكرنا والاعتذار عنه أنه أراد به تزييف ما ذهب إليه الظاهريون من حملها على الحقيقة وتفويض كيفيتهما إلى علمه تعالى وهذه الدسيسة لا يمكن في الغشاوة لظهور انتفاء حقيقتها حساً لا سيما لأرباب علم التشريح وإن أمكنت في الختم حتى قيل إن القلب على هيئة الكف ينقبض مع زيادة

على حقيقته بل هما مجازان وإنما المخالفة بيننا وبينهم في المعنى المجازي فإنا نقول المراد بهما إحداث هيئة في نفوسهم تمرنهم على استحباب الكفر والمعاصي على ما فسر به القاضي رحمه الله فإسناد الختم المجازي وهو إحداث تلك الهيئة في العبد إلى الله تعالى حقيقته عندنا وهو بالنسبة إلى صدوره عن الله تعالى ليس قبيحاً منه وإنما القبح بالنسبة إلى قيامه بالعبد عقب قدرة العبد وأراد به كسباً على معنى إجراء عادته تعالى بالإيجاد عقبهما أو لمدخليتهما في إيجاد الفعل على اختلاف المذهبين لكن تلك المدخلية أيضاً بإيجاد منه تعالى والمعتزلة لما لم يجوزوا إسناد القبائح إلى الله تعالى وكان إحداث تلك الهيئة فيهم قبيحاً على زعمهم قياساً للغائب على الشاهد لم يجعلوهما مجازين فاضطروا في تأويل المعنى إلى وجوه أخر فلذلك قال صاحب الكشاف فإن قلت ما معنى الختم على القلوب والاسماع وتغشية الأبصار قلت لا ختم ولا تغشية ثمة على الحقيقة وإنما هو من باب المجاز ويحتمل أن يكون من كلا نوعيه وهما الاستعارة والتمثيل أما الاستعارة فإن تجعل قلوبهم لأن الحق لا ينفذ فيها ولا يخلص إلى ضمائرها من قبل اعراضهم عنه واستكبارهم عن قبول الحق واعتقاده واسماعهم لأنها تمجه وتنبو عن الإصغاء إليه وتعاف استماعه كأنها مستوثق منها بالختم وأبصارهم لأنها لا تجتلي آيات الله المعروضة ودلائله المنصوبة كما تجتليها أعين المعتبرين المستبصرين كأنما غطي عليها وحجبت وحيل بينها وبين الإدراك وأما التمثيل فإن تمثل حيث لم ينتفعوا بها في الاغراض الدينية التي كلفوها وخلقوا من أجلها بأشياء ضرب حجاب بينها وبين الاستنفاع بها بالختم والتغطية إلى هنا كلامه يعني أن كلا من الختم والتغشية ههنا مستعمل على وجه المجاز الذي علاقته المشابهة وهذا المجاز على نوعين الأول الاستعارة المفردة والثاني المركبة المسماة عند البلغاء بالتمثيل وليس مراده أن مطلق المجاز منقسم على هذين النوعين لأنه ليس بمنحصر فيهما بل هو ينقسم إلى المجاز المرسل والمجاز الذي علاقته المشابهة والمنحصر في هذين النوعين هو القسم الثاني منه لا مطلقه واستعمال اسم الاستعارة في المفردة واسم التمثيل في المركبة هو المصطلح عليه عند كثير من قدماء أهل البيان منهم الشيخ عبد القاهر وقد اقتفى الزمخشري أثرهم في هذا الاطلاق أما وجه الاستعارة ههنا فأن يشبه عدم نفوذ الحق في قلوبهم وتحقق نبو أسماعهم عن قبوله بكونهما مختوماً عليهما فكأن الله تعالى ختمها عليه وجعلها مجبولة عليه فاللفظ المستعار هو لفظ الختم والمستعار منه الخلق على تلك الصفة والمستعار له عدم نفوذ الحق في قلوبهم واسماعهم وأن يشبه عدم اجتلاء أبصارهم للآيات والأدلة بكونها مغشاة ومغطى عليها فاستعمل اللفظ الموضوع لأن يستعمل في المشبه به في المشبه وكل من هذين التشبيهين تشبيه معقول بمحسوس والجامع الاشتمال على انتفاء القبول المانع ثم اشتق من الختم المجازي فعل هو لفظ ختم فالاستعارة في لفظ ختم استعارة مصرحة

الضلال إصبعاً إصبعاً فيصير مختوماً عليه والقول بأنه لم يحمل على الحقيقة تحاشياً عن نسبة الظلم مدفوع بأن هذا ليس مذهب أهل السنة على أنه إن تم ذلك فهو مشترك الورود بين الحقيقة والمجاز وما نقله الراغب عن الجبائي من أنه تعالى جعل ختماً على قلوب الكفار ليكون دليلاً للملائكة على كفرهم فلا يدعون لهم فضعيف لأن اطلاعهم على اعتقادهم كاف في ذلك على أن الدعاء للكافرين حال حياتهم ليس بممنوع والختم والتغشية لا يدلان على سوء الخاتمة جزماً فتدبر والمصنف قد أشار إليه في أواخر تفسير ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا﴾

تبعية وفي لفظ غشاوة استعارة مصرحة أصلية وأما وجه التمثيل فهو أن يشبه حال قلوبهم واسماعهم ويشبه حال أبصارهم في أنها خلقت للانتفاع بها ثم إنها لم ينتفع بها بحال أشياء مخلوقة للانتفاع بها مع المنع عن ذلك بطريق الختم والتغطية ثم يستعمل في المشبه اللفظ الموضوع لأن يستعمل في المشبه به والجامع عدم الانتفاع بما خلق للانتفاع بها بناء على مانع عرض له ويصفه من التكليف بالاستنفاع وهذا الجامع أمر عقلي مركب من عدة منتزع من طرفي التمثيل الممثل والممثل به وهما أيضاً مركبان من عدة أمور قال القطب قوله لا ختم ولا تغشية إلى قوله وهما الاستعارة والتمثيل ههنا سؤالان أحدهما أن طرفي التشبيه إما أن يكونا مذكورين في الآية أولاً فإن كانا مذكورين فليس في الآية استعارة وإلا فلا تمثيل والآخر أن المراد بالتمثيل إن كان مجرد التمثيل فهو حقيقة من الحقائق ليس نوعاً من المجاز وإن كان التمثيل على سبيل الاستعارة فهو قسم من الاستعارة لا قسم لها فنقول في التفصي عنهما أن المجاز عبارة عن اللفظ المستعمل في غير ما وضع له مع قرينة مانعة عن إرادته وهو قسمان مرسل واستعارة والاستعارة كما عرفت تمثيلية وغير تمثيلية فالمراد بالمجاز ههنا هو الاستعارة لأنه بنى الكلام في توجيه نوعي المجاز من الاستعارة والتمثيل على التشبيه وإنما اطلق المجاز لوقوعه في مقابله الحقيقة حيث قال لا ختم ولا تغشية ثمة على الحقيقة أي ليس ثمة حقيقة الختم والتغشية بل الحاصل شبه الختم والتغشية والمراد بالتمثيل الاستعارة التمثيلية غلب عليها اسم التمثيل بين أرباب الفن فكون المراد بالاستعارة الاستعارة الغير التمثيلية فقد ظهر توجيه الكلام واندفع الإشكال وتوجيه الاستعارة أنه شبه عدم نفاذ الحق ونبوها عنه وعدم الاختلال كأنها ختم أو غطي عليها ثم استعيرا لها فهي استعارة تصريحية تبعية وأما التمثيل فإنه شبه حال القلوب والسمع والأبصار وهو عدم الانتفاع بها في الاغراض الدينية بحال أشياء مختوم علبها أو مغطى عليها لئلا ينتفع بها في الاغراض الدنيوية ثم استعير لجانب المشبه عبارة الختم والتغطية المستعملة للمشبه به فهي استعارة تبعية تمثيلية وعلى التقديرين لا تجوز إلا في الختم والتغطية من الباحثين عن هذا المقام من وجه التمثيل بأن شبه قلوبهم وأسماعهم بأشياء ضرب حاجز بينها وبين الانتفاع بها بالختم والتغطية لجامع عدم الانتفاع ثم ذكر القلوب والسمع وأريد تلك الأشياء والقرينة ذكر ختم فتكون استعارة بالكناية فحمل الاستعارة على الاستعارة التصريحية والتمثيل على الاستعارة بالكناية والمجاز الذي هو الاستعارة منقسم إليهما فكأنه يقول في الآية أمور وهو القلوب والسمع والإبصار وفعلها وهو الختم فالتجوز إما فيها أو فيه وعليه بناء الوجهين لكن حمل التمثيل على الاستعارة بالكناية بعيد عن الرجل العلمي ويبطله استقراء كتاب الكشاف فإنه لا يطلق التمثيل إلا على الاستعارة التمثيلية إلى هنا كلام القطب ثم قال صاحب الكشاف فإن قلت فلم أسند الختم إلى الله وإسناده إليه يدل على المنع من

الآية لكن بقي الكلام في أن القرينة الصارفة عن حمل الختم على الحقيقة غير بينة ولا بينها المصنف فيجوز الختم على الحقيقة بما ذكر القائل من أن القلب على هيئة الكف الخ. والجواب أن الحكمة في الختم بيان عدم فهمهم الحق وهو روحاني لا يمنعه الختم الحقيقي وإنما يمنعه الإحداث المذكور وفي تقرير المصنف تنبيه على ذلك.

قوله: (الثاني أن المراد به تمثيل حال قلوبهم بقلوب البهائم) حاصلاً أن الآية تمثيل لكن ليس التمثيل الذي اختاره أهل السنة فإنه يبطل قاعدتهم شبه الهيئة المنتزعة من قلوبهم

قبول الحق والتوصل إليه بطرقه وهو قبيح والله يتعالى عن فعل القبيح علواً كبيراً لعلمه بقبحه وعلمه بغناه عنه وقد نص على تنزيه ذاته بقوله: ﴿وما أنا بظلام للعبيد﴾ [ق: ٢٩] ﴿وما ظلمناهم﴾ [هود: ١٠١] ﴿ولكن كانوا هم الظالمين﴾ [الزخرف: ٧٦] ﴿إن الله لا يأمر بالفحشاء﴾ [الأعراف: ٢٨] ونظائر ذلك مما نطق به التنزيل قلت القصد إلى صفة القلوب بأنها كالمختوم عليها وأما إسناد الختم إلى الله عز وجل فلينبه على أن هذه الصفة في فرط تمكنها وثبات قدمها كالشيء الخلقي غير العرضي ألا ترى إلى قولهم فلان مجبول على كذا ومفطور عليه يريدون أنه بليغ في الثبات عليه وكيف يتخيل ما خيل إليك وقد وردت الآية ناعية على الكفار شناعة صفتهم وسماجة حالهم ونيط بذلك الوعيد عذاب عظيم ويجوز أن تضرب الجملة كما هي وهي ختم الله على قلوبهم مثلاً كقولهم سال به الوادي إذا هلك وطارت به العنقاء إذا اطال الغيبة وليس للوادي ولا للعنقاء عمل في هلاكه ولا في طول غيبته وإنما هو تمثيل مثلت حاله في هلاكه بحال من سال به الوادي وفي طول غيبته بحال من طارت به العنقاء فكذلك مثلت حال قلوبهم فما كانت عليه من التجافي في الحق بحال قلوب ختم الله عليها نحو قلوب الاغنام التي هي في خلوها عن الفطن كقلوب البهائم أو بحال قلوب البهائم انفسها بحال قلوب مقدر ختم الله عليها حتى لا تعي شيئاً ولا تفقه وليس له عز وجل في تجافيها عن الحق ونبوها عن قبوله وهو متعال عن ذلك ويجوز أن يستعار الإسناد في نفسه من غير الله فيكون الختم مسنداً إلى اسم الله على سبيل المجاز وهو لغيره حقيقة تفسير هذا أن الفعل ملابسات شتى يلابس الفاعل والمفعول به والمصدر والزمان والمكان والمسبب له فإسناده إلى الفاعل حقيقة وقد يسند إلى هذه الأشياء على طريق المجاز المسمى استعارة وذلك لمضاهاتها الفاعل في ملابسة الفعل كما يضاهي الرجل الأسد في جرأته فاستعار له اسمه فيقال في المفعول به عيشة راضية وماء دافق وفي عكسه سيل مفعم وفي المصدر شعر شاعر وذيل ذايل وفي الزمان نهاره صائم وليله قائم وفي المكان طريق سار ونهر جار وأهل مكة يقولون صلى المقام وفي المسبب بنى الأمير المدينة فالشيطان هو الخاتم في الحقيقة أو الكافر إلا أن الله سبحانه لما كان هو الذي اقدره ومكنه أسند إليه الختم كما يسند الفعل إلى المسبب ووجه رابع وهو أنهم لما كانوا على القطع والبت ممن لا يؤمن ولا تغني عنهم الآيات والنذر ولا يجدي عنهم الألطاف المحصلة والمقربة أن اعطوها لم يبق بعد استحكام العلم بأنه لا طريق إلى أن يؤمنوا طوعاً واختياراً طريق إلى إيمانهم إلا القسر والالجاء وإذا لم يبق طريق إلا أن يقسرهم ويلجئهم ثم لم يقسرهم ولم يلجئهم لئلا ينتقض الغرض في التكليف عبر عن ترك القسر والالجاء بالختم إشعاراً بأنهم الذين تراءى أمرهم في التصميم على الكفر والإصرار عليه إلى حد لا يتناهون عنه إلا بالقسر والإلجاء وهي الغاية القصوى في وصف لجاجهم في الغي واستشرابهم في الضلال والبغي

وإعراضهم عن الحق بالهيئة المنتزعة عن قلوب محققة خلقها الله تعالى خالية عن الاستعداد بالإدراك أو الهيئة المأخوذة من قلوب مفروضة ومن حالها ختمه عليها فاستعمل اللفظ المركب أعني ختم الله بتمامه المشتمل على إسنادها إلى الله الموضوع للمشبه به في المشبه على سبيل التحقيقي إن أريد قلوب البهائم أو على سبيل التخييلي إن أريد القلوب المفروضة والمذكور من ألفاظ المشبه به على هذا التمثيل مجموع ختم الله وأما التمثيل الذي اختاره أئمتنا أهل السنة فالمذكور من ألفاظ المشبه به هو ختم بدون الإسناد كما مر

ووجه خامس وهو أن يكون حكاية لما كان الكفرة يقولون تهكماً بهم من قولهم: ﴿قلوبنا في أكنة مما تدعونا إليه وفي أذاننا وقر﴾ [فصلت: ٥] ﴿ومن بيننا وبينك حجاب﴾ [فصلت: ٥] ونظيره في الحكاية والتهكم قوله: ﴿لم يكن الذين كفروا من أهل الكتاب والمشركين منفكين حتى تأتيهم البينة﴾ [البينة: ١] إلى هنا كلام الكشاف قال القطب في بيان كلامه هذا فإن قلت قد سبق أن لا ختم هنا بالحقيقة فلم يسند إلى الله تعالى بل أسند إليه ما لا ختم في الحقيقة فلا محذور فنقول إن لم يسند الختم فقد أسند إليه ما شابه الختم وهو المنع عن قبول الحق لأن معنى الآية حينئذٍ جعل حال قلوبهم في الامتناع عن الحق كالختم عليها واعلم أنا إن قلنا جميع السكنات مستندة إلى الله تعالى كما هو مذهب الأشاعرة فلا إشكال وإنما الإشكال على مذهب المعتزلة وحاصله أن إسناد الختم إلى الله دال على أنه منع الحق ومنع الحق قبيح فكيف أسند إليه أجاب من وجوه الأول أنه ليس المراد من قوله ختم الله صريح إسناد الختم إلى الله تعالى بل المراد التنبيه على تمكن صفة الكفر فيهم وتصوير ثباتهم عليها كأنها لهم شيء خلقي فإنهم إذا أرادوا أن يعبروا عن المبالغة في الثبات على الشيء يقولون فلان مجبول عليه ولا يعنون تحقيق معنى الحق بل لا يريدون إلا المبالغة في الثبات فكذا ههنا وعلى هذا يكون كناية إيمائية وأما قوله وكيف يتخيل فهو تعريض بالأشاعرة حيث أسندوا الختم إلى الله تعالى على سبيل التحقيق فإن ذلك تخيل فاسد لأن الآية تبين شناعة صفتهم حتى نيط بها العذاب فكيف يسند إلى الله تعالى يقال نعى عليه هفواته إذا شهره بها والوجه الثاني أن تضرب الجملة بكمالها مثلاً وهو إشارة إلى أن التمثيل المذكور أولاً بمجرد الختم وههنا بختم الله والتمثيل الأول أنه تعالى جعل حال قلوبهم لحال الأشياء المختوم عليها وهذا التمثيل أن حال قلوبهم كحال قلوب ختم الله عليها بل تمثيل حالهم بحال من ختم الله على قلوبهم كما يقال فلان سال به الوادي ويقال أراك أيها الفقيه تقدم رجلاً وتؤخر أخرى أي أراك في تردد كمن يقدم رجلاً ويؤخر أخرى لكن تمثيلهم بالذين ختم الله على قلوبهم وعلى سمعهم بالحقيقة والتفصيل تمثيل قلوبهم بقلوب ختم الله عليها وسمعهم بسمع ختم الله عليها فلذلك قدره كذلك ثم القلوب المشبه بها إما موجودة في الخارج من الناس كالأغتام وهي الأجلاف والأغتم الجاهل الذي لا يفقه شيئاً أو من البهائم وإما غير موجودة يقدر ختم الله عليها والوجه الثالث أن إسناد الختم إلى الله تعالى بطريق المجاز وهو استعارة الختم لله من عبد الله وبيانه أن للفعل متعلقات غير الفاعل وحقيقته أن يسند إلى الفاعل وأما إسناده إلى غير الفاعل فعلى سبيل الاستعارة شبه غير الفاعل بالفاعل في ملابسة الفعل فيستعار فعله لغيره كما شبه الرجل بالأسد في الشجاعة فيستعار اسمه له وكما شبه المنية بالسبع فيستعار مخالبه له فكذلك الخاتم بالحقيقة في الآية الكافر أو الشيطان لكن لما كان الله تعالى هو الذي اقدره ومكنه أسند الختم إليه وأقول جميع هذه الوجوه

بيانه وما فيه من التكلف فيكون المسند إليه على هذا التمثيل إسناداً حقيقياً ختم الله تعالى تلك القلوب البهائم المحققة أو المقدرة[1] ولا قبح فيه أصلاً إذ لا تكليف لها لا ختم قلوب الكفار إذ الإسناد داخل في جانب المشبه به فلا مساغ لاعتباره في جانب المشبه فلا يكون هذا النص خلاف معتقدهم وفي قوله (**التي خلقها الله**) تنبيه على أن ختم مجاز عن

ظاهر المعنى غير الوجه الأول وهو أن يكون القصد من لفظ الختم ثبات الصفة وأنها في فرط تمكنها ونهاية رسوخها كانت كالشيء الخلقي وتحقيقه أن كون تلك الصفة متمكنة راسخة في القلب فيما هو بتخليق الله تعالى يستلزم كونها مخلوقة لله صادرة عنه فذكر اللازم هنا لينتقل منه إلى الملزوم الذي هو المقصود وهو إثبات الصفة ورسوخها ألا يرى أنهم يقولون فلان مجبول على كذا ولا يريدون به تحقيق خلقه عليه بل يريدون ثباته فيه ورسوخه ولما امتنعت إرادة حقيقة الختم في إسناده إلى الله تعالى على مذهبه عده مجازاً متفرعاً عن الكناية فإنه قد ذكر في قوله تعالى: ﴿ولا ينظر إليهم يوم القيامة ولا يزكيهم﴾ [آل عمران: ٧٧] فقال أصله فيمن يجوز عليه النظر الكناية ثم جاء فيمن لا يجوز عليه النظر مجرد المعنى الإحسان مجازاً فهو من باب ايفعت لذاته في أنه كناية عن بلوغه وإن لم يكن له لذات فعلم مما ذكره هناك أنه إذا امكن المعنى أصلي كان كناية وإذا لم يكن كان مجازاً مبنياً على الكناية فح يجوز اطلاق الكناية عليه باعتبار أنه في الأصل كان كناية ثم صار مجازاً في موضع امتنعت إرادة المعنى الحقيقي والكناية والمجاز متغايران في جواز إرادة حقيقة المعنى فيها وعدم جواز إرادتها فيه ومن ههنا جعل الزمخشري بسط اليد وغلها مجازين في الجود والبخل في سورة المائدة ومن الكنايات في سورة طه كالاستواء على العرش فلا منافاة بين قوله فليكن هذا الأصل على ذكر منك فإن كثيراً منهم ظنوا أن الزمخشري في أحد قوليه على بطلان قال الشريف الجرجاني رحمه الله وقد سبق إلى بعض الأوهام من قوله بأنها كالمختوم عليها وقوله كالمستوثق منها بالختم أن المشبه به في الاستعارة المذكورة هو الختم المبني للمفعول لا المبني للفاعل ولذلك قيل المشبه عدم نفوذ الحق في القلوب والاسماع لا إحداث الهيئة المانعة فيها وفساده ظاهر لأنه إذا استعير المصدر المبني للمفعول اشتق منه فعل مبني له كما يشتق من المصدر المبني للفاعل فعل بني له فكان ينبغي إن يقال ختم على قلوبهم وعلى سمعهم وأيضاً كون الشيء مختوماً عليه مستلزم لعدم النفوذ فيه استلزاماً ظاهراً فيكون اطلاقه عليه من باب المجاز المرسل وجعله من قبيل الاستعارة تعسف أقول قوله هذا رد على مولانا سعد الدين التفتازاني وهو الذي قرر وجه استارا الختم على هذا وهذا الرد ليس بمستقيم لأنه مبني على أن يريد الزمخشري بالختم إحداث الهيئة وهو لا يقول به لأن ذلك قبيح عنده لا يجوز إسناده إلى الله تعالى فتفسيره بأحداث الهيئة ينافي مذهبه فالحق ما حققه مولانا السعد التفتازاني فإن ما قاله رحمه الله تعالى توجيه لكلام الزمخشري على وفق مذهبه فالوجه أن يجري التشبيه بين مختومية القلوب والاسماع وبين عدم النفوذ لا بين الختم الحقيقي وبين إحداث الهيئة فإن ضمن ختم الله على قلوبهم وعلى

---

(١) حتى وشبهت حالهم بحال مخلوق لا نعرفه قد ختم الله على قلبه من غير واسطة بطابع حقيقي فالاستعارة تمثيلية لا تجوز في شيء من مفرداتها إلا أن المشبه به أمر متخيل منه والمشبه به معلوم بأن الله تعالى ختم على قلوب مقدر ختمها وأن الختم إذا كان من الله تعالى لا يقدر أحد إزالتها فبذلك يكون وجه الشبه أيضاً معلوماً كما فصل في قوله تعالى: ﴿إنا عرضنا الأمانة على السموات والأرض والجبال﴾ الآية.

خلقها (خالية) عن الاستعداد بالإدراك إذ الختم مستلزم لخلو الإدراك فيكون مجازاً مرسلاً وتمكن الاستعارة التبعية وعلى التقدير الثاني هو مجاز عن إحداث الهيئة التي هي تمرنهم على استحباب الكفر وقيل هو محمول على معناه الحقيقي ولا يخفى ضعفه و(الفطن) بكسر الفاء وفتح الطاء جمع فطنة وهي جودة قوة الذكاء تهيىء لتصوير ما يرد عليها من الغير قوله (أو قلوب مقدرة) بالجر صفة قلوب وجعل مذكراً لأنه صفة جرت على غير ما هي له (ختم الله عليها) مصدر فاعله.

قوله: (ونظيره سال به الوادي إذا هلك) أي نظير ما نحن فيه في أن الكلام بجملته

سمعهم وعلى أبصارهم بيان أن قلوبهم وأسماعهم مختوم عليها فعبر عن هذا المعنى بختم المبني للفاعل على طريق المجاز المبنى على الكناية لا على الكناية لعدم جواز إرادة المعنى الحقيقي للختم ولا بد في افادة هذا المعنى المجازي أن يعبر بختم المبني للفاعل لأن ذلك المعنى متفرع من الكناية إنما يستفاد من الخاتمية لينتقل منها إلى المحو انتقالاً من الملزوم إلى اللازم وليس هذا الانفعال في لفظ ختم المبني للمفعول فمعنى قوله القصد إلى صفة القلوب بأنها كالمختوم عليها أن المراد بختم الله على قلوبهم القصد إلى كون قلوبهم كالمختوم عليها لا إلى أن الله تعالى ختمها حقيقة وإنما أسند الختم إلى الله تعالى مع أن حقيقة الختم غير مرادة ليدل بطريق المجاز المبنى على الكناية على أن قلوبهم كالمختوم عليها لأن مختومية القلوب يلزمها أن يكون الله تعالى خاتمها كما قلوب الاغتام أو قلوب البهائم أو قلوب مقدر يختم الله عليها فالقصد إلى المختومية لا إلى الخاتمية فأريد بلفظ ختم مع ما يتعلق به مختومية القلوب والاسماع لا خاتمية الله تعالى فعلى هذا لا قصد ههنا إلى فعل من الله تعالى لا حقيقة ولا مجازاً على مذهبه كما قال في الوجه الثاني وليس له عز وجل فعل في تجافيها عن الحق ونبوها عن قبوله وهو متعال عن ذلك وإنما القصد إلى صفة القلوب أنها كالمختوم عليها وأن الله تعالى كالخاتم عليها وأما قوله وأيضاً وكون الشيء مختوماً عليه الخ فمدفوع لأن اللزوم بين المعنى المجازي وبين المعنى الموضوع له اللفظ كائن لا محالة في جميع أنواع المجاز مرسلاً كان أو استعارة واعتبار اللزوم بين المعنيين لا ينافي كون اللفظ بملاحظة التشبيه استعارة في المعنى المجازي ألا ترى أن لفظ المرسل المستعمل في أنف الإنسان على التشبيه استعارة عندهم مع أنه من باب استعمال المقيد في المطلق والحال أنه بدون اعتبار التشبيه من باب المجاز المرسل وأقول يمكن أن يذكر ههنا وجه آخر غير الوجوه المذكورة وهو أن يستعار الختم للأقدار والتمكين على الإعراض الكلي عن الحق الموجب لعدم نفوذه ووصوله إلى محال القبول تشبيهاً لإعطاء القدرة على ذلك الإعراض الساد لطرق النفوذ بالختم فعلى هذا يكون من الله تعالى فعل وهو الاقدار والتمكين على ذلك وأقدار الله تعالى على ذلك ليس بقبيح منه عندنا وعندهم.

قوله: أو قلوب مقدر ختم الله عليها وهي قلوب ذوي العقل وإنما فسرنا هذه بقلوب ذوي العقل لأنه لا يجوز وجود الختم من الله فيهم عند المعتزلة إلا أن يقدر ويفرض فرضاً بخلاف قلوب البهائم والزمخشري جعل الاغتام من الذين ختم الله حقيقة على قلوبهم وهم من الناس الجهال الذين لا يفقهون شيئاً أو الذين لا يفصحون شيئاً من الغتمة وهي العجمة في المنطق فيلزم خرم مذهبهم لأن ذلك منع اللطف من العبد وهم لا يجوزونه.

قوله: ونظيره سال به الوادي إذا هلك وطارت به العنقاء إذا طالت غيبته كونهما نظيرين له

تمثيلاً من غير أن يكون للأجزاء مدخل فيه قولهم سال به الخ. حيث شبه حاله في هلاكه بحال من سال به الوادي فهلك هذا ناظر إلى التمثيل الحقيقي لأن السيل وإهلاكه للناس أمر محقق وليس للوادي عمل في هلاكه **(وطارت به العنقاء إذ طالت غيبته)** شبهت حاله بحال من طارت به العنقاء في طول الغيبة وهذا ناظر إلى التمثيل التخييلي إذ العنقاء ليس له وجود محقق بل مفروض نقل عن الخليل أن العنقاء اسم ملك وتأنيثه(١) للنظر إلى لفظ العنقاء فحينئذٍ لا يكون نظيراً فيما نحن فيه من التمثيل التخييلي لكن هذا ليس المراد هنا وإن ثبت ونقل عن الأزهري عن المنذري عن المغفل عن الكلبي أن بحو إلى الرس جبلاً مشهوراً بدمخ بفتح الدال وسكون الميم والخاء المعجمة سمكه في السماء قدر ميل وفيه طائر من أحسن الطيور لها عنق طويل لونها مشوب بكل الألوان وكان من عادتها أن تنقض على الطيور(٢) فتأكلها فجاعت يوماً ولم تجد طيراً فانقضت على صبي فذهبت به فسميت عنقاء مغرب لأنها تغرب بكل ما أخذته ثم انقضت يوماً على جارية قاربت الحلم فذهبت بها فشكوها إلى نبيهم حنظلة بن صفوان فدعا عليها فقال اللهم خذها واقطع نسلها فأصابتها صاعقة فاحترقت فضربت بها العرب مثلاً في أشعارهم وأنشد البحتري:

أبت دون ذاك الدهر أيام جرمهم وطارت بذلك العيش عنقاء مغرب

وقيل إنها طائرة أغربت في البلاد فبعدت فلم تر بعد ذلك وهذا المعنى يلائم طول الغيبة وما تقدم الإهلاك الكلي قبل أسقط المصنف قول الزمخشري نحو قلوب الأغتام أي الجهال إشارة إلى أنه مع ما بعده وجه واحد لا وجه مستقل ولذا قيل القلوب المقدر ختمها قلوب العقلاء لأنه لا يجوز عند المعتزلة ختم الله عليها إلا بطريق الفرض بخلاف قلوب البهائم فالمراد بالأغتام ما أراده بقوله بحال قلوب مقدر ختم الله تعالى عليها وإلا فيلزم منع الله اللطف عن العبد وهم لا يجوزونه لكن عبارة الزمخشري فيها نوع حزازة كما لا يخفى على الناظر فيها.

من حيث إن ليس للوادي فعل وأثر في هلاكه ولا للعنقاء في غيبته وأن الجملتين برأسيهما مضروبتان مثلان للهلاك والغيبة عن الميداني أنه قال الخليل سميت عنقاء لأنه كان في عنقها بياض كالطوق ويقال لطول في عنقها قال الكلبي كان لأهل الرس نبي يقال له حنظلة بن صفوان وكان بأرضهم جبل مصعده ميل وكانت تنتابه طائرة كأعظم ما يكون لها عنق طويل فجاعت ذات يوم واعوزت الطير فانقضت على صبي فذهبت به فسميت عنقاء مغرب لأنها تغرب كل ما أخذته ثم انقضت على جارية فشكوا ذلك إلى نبيهم صلوات الله عليه فقال اللهم خذها واقطع نسلها فأصابتها صاعقة فاحترقت فضرب بها العرب مثلاً وقيل إنها طائراً غربت في البلاد فنأت ولم تر بعد ذلك وهذا يناسب طول الغيبة المضروب له.

---

(١) إذ أصله تأنيث أعنق أي طويل العنق.

(٢) ولها وجه كوجه الإنسان وأجنحة كثيرة وقيل لا حقيقة لها ولم توجد أصلاً كالغول.

قوله: (الثالث أن ذلك في الحقيقة فعل الشيطان أو الكافر لكن لما كان صدوره عنه بإقداره تعالى إياه أسند إليه إسناد الفعل إلى المسبب) يعني أن إسناد الختم إليه تعالى مجازي من قبيل إسناد الفعل إلى المسبب بكسر الباء نحو أحيى الأرض الربيع وفاعله حقيقة الشيطان أو الكافر فكون المراد به إحداث الهيئة لا ينافي مذهبهم لكون المسند إليه حقيقة غيره تعالى وفي هذا الوجه تصرفوا في الإسناد وفي الوجه الأول تصرفوا في الوصف بجعل وصف الكفار وفعله أعني الإعراض عن الحق وهو عارضي بمنزلة الوصف الجبلي بجامع الثبات والتمكن وعدم الزوال ولما جعل فعلهم كفعله تعالى ادعاء وتنزيلاً كان الإسناد إليه تعالى حقيقة لكونه فعله تنزيلاً وبعض المحشيين جعل الإسناد أيضاً مجازاً حيث قال التجوز في الإسناد على وجهين لأنه يكون بجعل الفعل كالفعل في الثبات والرسوخ السابقين أو الفاعل كالفاعل للملابسة بينهما وكل منهما مجاز حكمي انتهى. ولا يخفى ما فيه لأنه قول لم يقل به سلف ولو سلم ذلك فبعد تشبيه الفعل بالفعل يكون الفعل المشبه من أفراد الفعل المشبه به ادعاء كما حقق ذلك في الاستعارة فيكون إسناده إليه تعالى إسناد ما هو له تنزيلاً فيكون حقيقة وإلا فما الحاجة إلى ذلك التكلف البعيد مع إمكان جعل الإسناد مجازاً بالطريق المشهور قوله لما كان صدوره عنه بإقداره تعالى الخ. وإقداره تعالى سبب بعيد لأفعالهم والسبب القريب لها اختيارهم ذلك الفعل القبيح وصرف قدرتهم التي أعطاها الله إياهم إلى ذلك القبيح فلا يضر ذلك كون المقام مقام تشنيعهم وذمهم وأورد عليه أنه يلزمه صحة إسناد جميع أفعال الشياطين والكفار إليه تعالى فإن قيل قد أسندتموها إليه حقيقة فلم تنكرون إسنادها مجازاً قلنا نحن نسند خلقها إليه تعالى لا نفسها ولو سلم فلا قبح في إيجادها عندنا تأمل بخلاف المعتزلة فإن الختم مثلاً قبيح من الله عندهم فلا يستقيم إسناده إليه تعالى ثم ذكر الشيطان لأن الإضلال والإغواء فعل الشيطان وهذا لكون قلوبهم مختومة فلا إشكال بأن ذكر فعل الشيطان مناف لمذهب المعتزلة فإنهم قالوا لو لم يكن العباد خالقة لأفعالهم لكانت الإثابة بالإيمان وتعذيب بعضهم بالكفر قبيحاً والله تعالى منزه عن فعله والظان أحداث ما يمنع عن قبول الحق من نفس العبد لأن الشيطان لا مدخل له في ذلك الإحداث[1] وبالجملة طرح الشيطان من البين ممدوح لدى الإخوان.

قوله: (الرابع أن أعراقهم) حاصله أن الختم عبارة عن ترك القسر والإلجاء إلى الإيمان لا المنع عن قبول الحق فالمحال هذا لا ذاك فيجوز إسناده إليه حقيقة فمعنى ختم الله لم يقسرهم إلى الإيمان كما سيصرح به الأعراق جمع عرق بكسر العين بمعنى الأصل **(لما رسخت في الكفر)** سبب كونه ملكة وهيئة لما ذكرناه سابقاً من أن الأفعال تؤثر في النفس وتحدث فيها أحوالاً حتى تصير ملكة راسخة بحيث يأخذ مجامع قلبه واستولت عليه

---

(١) وأيضاً لو كان الشيطان خالقاً لأفعال الكفرة لكانت المعتزلة من زمرة المشركين ولم يكونوا متهمين بهذه التهمة في الكتب الكلامية ولو أريد بفعل الشيطان فعل نفسه لا فعل غيره لأنه من جملة الكفرة المختوم على قلوبهم لم يبعد لكنه مخالف لسوق الكلام.

كأنه مسلوب الاختيار عنه وإلى هذا أشار بقوله رسخت **(واستحكمت بحيث لم يبق طريق إلى تحصيل إيمانهم سوى الإلجاء والقسر ثم لم يقسرهم)** إشارة إلى معنى ختم وتفسير المثبت بالنفي اللازم له كعكسه شائع في كلام الفصحاء خصوصاً إذا أريد به المعدولة وفي كلامه إشارة إلى أن ختم جواب سائل كأنه سائل بأنه قد علم من الآية السابقة أن هؤلاء الكفرة لا تغني الآيات والنذر عنهم فلم يبق طريق إلى إيمانهم سوى القسر فهل يتحقق ذلك فأجيب بأنه لم يقع القسر فلا يقع إذ الماضي في مثله للاستمرار إذ علة عدم القسر يقتضيه ولك أن تقول إن الماضي هنا بمعنى المستقبل ولتحقق وقوعه عبر بالماضي إذ السؤال والجواب يلائم المستقبل إذ الماضي مفروغ عنه **(إبقاء على غرض التكليف)** وهو إثابة المكلف بمقابلة إتيانه بما كلف به الاختيار أو عقابه بتركه اختياراً لكن الغرض الأصلي هو الإثابة وأما العقاب فكأنه داء ساقه إليهم سوء اعتقادهم وشؤم أفعالهم كما نبه عليه المصنف في أوائل سورة يونس **(عبر عن تركه بالختم)** لعلاقة السببية بينهما فإن الختم سبب لعدم التعرض لشيء مختوم عليه وتركه وعلى حاله أو لعلاقة اللزوم فإن الختم على القلوب يستلزم ترك القسر والإلجاء إلى إدراك الحق فيكون ختم مجازاً مرسلاً فلا مجاز حينئذٍ في الإسناد فالمراد باللزوم اللزوم العربي فلا إشكال بأن الختم لا يستلزمه بوجه من الوجوه وإن أريد الختم المجازي السابق فهو من المجاز بمرتبتين الذي لم يرضه هنا فإن الختم الحقيقي يستلزم لزوماً عربياً ترك الشيء المختوم عليه على حاله على أن الظاهر أن المراد به المعنى المجازي السابق والتجوز من المجاز جائز وإلى ذلك أشار بقوله **(فإنه)** أي عدم القسر **(سد لإيمانهم)** إذ لا طريق في حقهم سواه فإذا ترك كان سداً لإيمانهم كما أن

قوله: فإنه سد لإيمانهم أي فإن ترك القسر سد لإيمانهم فلذلك عبر عن الترك بالختم فقوله فإنه سد لإيمانهم بيان لوجه التعبير عن الترك بالختم وتلويح إلى وجه الشبه بين ترك القسر والختم المصحح لاستعارة الختم للترك وتحقيق هذا الوجه الرابع أن القوم لما كانوا مصممين على الكفر راسخي الأقدام فيه وما كان الطريق إيمانهم سوى القسر والإلجاء كنى عن ترك القسر والإلجاء بالختم فهو من باب الكناية التلويحية لكثرة الوسائط بين أصل المعنى للفظ وبين المطلوب وتقريره أن قوله تعالى: ﴿ختم الله على قلوبهم﴾ [البقرة: ٧] على رأيهم مشعر بأن الله تعالى لم يقسرهم ولم يلجئهم إلى الإيمان وترك القسر والإلجاء مشعر بأن القسر والإلجاء مقتضى حالهم لأن الترك إنما كان لئلا ينتقض غرض التكليف وهو حصول الاختيار للابتلاء وإلا كان الحق أن يقسر لأنه الطريق إلى إيمانهم وكون القسر والإلجاء مقتضى حالهم مشعر بأن الآيات والنذر لا تغني عنهم والألطاف المحصلة والمقربة لا تجدي عليهم وكون الآيات والألطاف لا تنفعهم مشعر بأن ترامي أمرهم في التصميم اقتضى غايات إصرارهم على الكفر ومدى نهاياته فانظر بين الكناية وبين المطلوب بها كم ترى من لوازم وملوحات والفرق بين هذا الوجه وبين الوجه الأول مع أن كلا منهما مجاز متفرع عن الكناية المطلوب بها تمكنهم ورسوخهم على الكفر إن الأول مجاز متفرع عن الكناية الإيمائية وهذا عن التلويحية لكن المطلوب منهما واحد وإن اختلف الطريق الموصل إليه قرباً وبعداً والألطاف جمع لطف وهو ما يختار المكلف عنده فعل الطاعة أو ترك المعصية فإن قارنه ذلك بالفعل فهو اللطف

الختم سد ومنع لتصرف الغير واطلاعه فاستعير الختم لترك القسر فيكون استعارة تبعية هذا ظاهر كلام المصنف ويمكن حمل كلامه على كونه مجازاً مرسلاً كما بيناه آنفاً ثم إن هذا المعنى ليس بمقصود في نفسه إذ لا يتصور القسر في شأنه تعالى بل لينتقل منه إلى أن مقتضى حالهم الإلجاء لولا ابتناء التكليف على الاختيار وينتقل من هذا المقتضى أن الآيات والنذر لا تغني عنهم وأن الألطاف لا تجري عليهم وينتقل من عدم الإغناء إلى تناهيهم في الإصرار على الضلال وإليه أشار بقوله **(وفيه إشعار على تمادي أمرهم في الغي وتناهي انهماكهم في الضلال والبغي)** يعني أطلق الختم على ترك القسر مجازاً ثم كنى به عن ذلك التناهي بالوسائط وهذا وإن فهم مما قبله صراحة لكن الكناية لكونه أبلغ فإنها إيراد الشيء مع دليله تكلفوا في استخراج الكناية قوله لم يقسرهم يقال قسره عن الأمر قسراً من باب ضرب بمعنى قهره وإلجاءه والترامي تفاعل من الرمي والمراد به التزايد والترقي فيه يقال رميت على الجهتين وأرميت إذا زدت كما نقل عن الأساس وصيغة التفاعل للمبالغة والاشعار بمعنى الأعلام ويتعدى بالباء وقد يتعدى بعلى لتضمنه معنى التنبيه كما فعله المصنف.

قوله: **(الخامس أن يكون حكاية لما كانت الكفرة يقولون)** أي نقلاً بالمعنى لا بعبارتهم وإن قيل إنه يحتمل أن يكون حكاية له بلفظه إذ لا مانع من أن يقولوه بعينه وهذا بعيد إذ المنقول في القرآن المعنى **(مثل)** قوله تعالى: (**﴿قلوبنا في أكنة مما تدعونا إليه﴾**

المحصل فإن قارنه فعل الطاعة فهو التوفيق وإن قارنه ترك المعصية فهو العصمة وإن لم يقارنه بالفعل فهو اللطف المقرب على ما قال نجم الدين الزاهد الخوارزمي اللطف في عرف المتكلمين هو ما يختار عنده المكلف معه الطاعة تركا وإثباتاً ثم إن اللطف إذا كان محصلاً للواجب سمي توفيقاً وإذا كان محصلاً لترك القبيح يسمى عصمة وإذا كان مقرباً من الواجب أو ترك القبيح سمي لطفاً مقرباً وفي شرح مقامات الزمخشري الألطاف عند المتكلمين هي المصالح وهي الأفعال التي عندها يطيع المكلف أو يكون أقرب إلى الطاعة على سبيل الاختيار ولولاهما لم يطع أو لم يكن أقرب مع تمكنه في الحالين.

قوله: الخامس أن يكون حكاية لما كانت الكفرة يقولون معنى أنه تعالى حكى كلام الكفار على طريق التهكم فإنهم لما قالوا: ﴿قلوبنا في أكنة مما تدعونا إليه وفي أذاننا وقر﴾ [فصلت: ٥] ﴿ومن بيننا وبينك حجاب﴾ [فصلت: ٥] قال الله تعالى تهكماً واستهزاء بهم ﴿ختم الله على قلوبهم﴾ [البقرة: ٧] ومقابلة قولهم ﴿قلوبنا في أكنة مما تدعونا إليه﴾ [فصلت: ٥] وقال وعلى سمعهم في مقابلة قولهم: ﴿وفي أذاننا وقر﴾ [فصلت: ٥] فإن الوقر في الأذن يمنع من نفوذ الصوت فيها وقال: ﴿وعلى أبصارهم غشاوة﴾ [البقرة: ٧] في مقابلة قولهم: ﴿ومن بيننا وبينك حجاب﴾ [فصلت: ٥] لأن الغشاوة هي الحجاب المانع من الابصار كما أن الغشاوة غطاء يمنع الابصار من الابصار قيل هذا الوجه أحسن الوجوه لا منا لأنه أسهل في استخراج المقصود إذ لم يحتج إلى استفراغ القوى وبذل المجهود على ما قال القطب وهذا الوجه إن كان أسهل في إستخراج المقصود [لا أن الوجوه السابقة ادخل في البلاغة على ما يلزم منه فك الرابطة الاستئنافية في بيان الموجب بين تلك الجملة والجملة السابقة فقوله تهكما واستهزاء علة لقوله يكون حكاية لا ليقولون لأنهم لا يقولون تلك الأقاويل تهكماً بل يقولونها عن جد وشدة إعراض عن قبول الحق.

[فصلت: ٥]) فإن كون القلوب في أكنة أي في أغطية هو معنى الختم عليها (﴿وفي آذاننا وقر ومن بيننا وبينك حجاب﴾ [فصلت: ٥]) وإن ثبوت الوقر في الأذان ختم عليها وثبوت الحجاب تغطية للأبصار والمراد في الكل إحداث هيئة والإسناد إلى الله تعالى حينئذ حقيقة لأن الكفرة يجوزون إسناد القبيح إليه تعالى قوله: (**تهكماً واستهزاء بهم**) علة للحكاية ويعرف كونه تهكماً بالذوق لأنه إذا نقل كلام أحد مع ظهور بطلانه يفهم منه الاستهزاء ولعل ترك ما يدل على الحكاية من نحو قالوا ختم وإحالته على القرينة مما يؤيد كونه تهكماً وكون القصد تهكماً لا ينافي في كونه تقريراً لما تقدم من حال الكفار فإن هذا مقصود من الحكاية لأجل التهكم نظيره ذكر العلة للشيء أولاً ثم ذكر علة العلة غايته أنه لا يكون تقريراً لما تقدم بأنهم يحدث الله تعالى في قلوبهم هيئة مانعة عن نفوذ الحق بل يكون تقريراً له بأنهم مصرون على الكفر لا يلتفتون نحو الحق بل كلما ألقي إليهم الحق قالوا قلوبنا غلف وفي أكنة لا نستعد باستماع الحق وفهمه ولا ريب في تقرير عدم إيمانهم لا سيما عدم نفع إنذارهم نعم عدم ذكر ما يدل على الحكاية وقوله تعالى: ﴿وَلَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ﴾ يؤيد سائر الوجوه فإنه حينئذٍ لا يكون عطفاً على ختم الله بل يكون ابتداء كلام كقوله تعالى: ﴿لم يكن الذين كفروا من أهل الكتاب﴾ [البينة: ١] لأن الكفار كانوا يقولون قبل مبعث النبي عليه السلام لا ننفك عما نحن فيه حتى يأتينا النبي الموعود به في التوراة والإنجيل فلما جاءهم ما عرفوا كفروا فحكى الله تعالى كلامهم وعدم وفائهم بذلك على سبيل الوعيد والتهديد ولو كان إخباراً بلا حكاية لزم تخلفه إذ لا يوجد الانفكاك عن دينهم الذي كانوا عليه عند مجيء الرسول عليه السلام والتشبيه في الحكاية بلا لفظ القول والتهكم والحكاية بالمعنى لا بعبارته كما أشرنا إليه.

قوله: (**السادس أن ذلك في الآخرة**) وهذا ليس بقبيح لأنها ليست دار التكليف حتى يكون منعهم عن فهم الحق قبيحاً بل عقوبة على جزاء أعمالهم قال تعالى: ﴿ومن كان في هذه أعمى فهو في الآخرة أعمى﴾ [الإسراء: ٧٢] الآية وكونه على هذا تقرير لما قبله لدلالته على أنهم ماتوا على الكفر فيكون دليلاً أنيا على أنهم لا يؤمنون وبالإنذار لا ينتفعون كما أنه دليل لمي في الوجوه المتقدمة (**وإنما أخبر عنه بالماضي لتحققه وتيقن**

قوله: كقوله تعالى: ﴿لم يكن الذين كفروا﴾ [البينة: ١] قيل كان الكفار من الفريقين أهل الكتاب وعبدة الأوثان يقولون قبل مبعث رسول الله ﷺ لا ننفك مما نحن عليه من ديننا ولا نتركه حتى يبعث النبي الموعود الذي هو مكتوب في التوراة والإنجيل فلما جاءهم ما عرفوا كفروا به فحكى الله كلامهم كما يقولون على سبيل الوعيد والتهديد المستفادين من ورود الكلام على وجه التهكم والهزء ولو كان هذا ابتداء إخبار من الله تعالى لكان الانفكاك عن دينهم الذي كانوا عليه واقعاً متحققاً عند مجيء الرسول ﷺ بدليل حتى تأتيهم البينة وهم لم ينفكوا عنه عند إتيان البينة التي هي القرآن المعجز ببلاغته كافة الناس ببعثة الرسول بين رسالته بالمعجزات الشاهدة على صدقه.

وقوعه ويشهد له قوله تعالى: ﴿ونحشرهم يوم القيامة على وجوههم عمياً وبكماً وصماً﴾ [الإسراء: ٩٧]) فيكون التجوز في التعبير عن المستقبل بلفظ الماضي ولا تجوز في الإسناد لكن الختم مجاز عن إبطال الفهم والقوى لكونهم عمياً وإليه أشار بقوله تعالى: ﴿ونحشرهم يوم القيامة﴾ [الإسراء: ٩٧] الآية. فإنه يدل على إبطال الحواس والمشاعر.

قوله: **(السابع أن المراد بالختم وسم قلوبهم بسمة)** هذا محكي عن الحسين البصري من المعتزلة واختاره الجبائي والقاضي عبد الجبار وحاصله أن المراد بالختم الختم في الدنيا لكن لا بالمعنى الذي منعهم عن درك الحق حتى يكون إسناده إليه تعالى قبيحاً بل المراد به سمة وعلامة بصنعها الله تعالى في قلوبهم وأسماعهم **(تعرفها الملائكة)** أنهم باقون على الكفر حتى يموتوا عليه **(فيبغضونهم وينتفرون منهم)** ولا يدعون ولا يستغفرون لهم فشبهت بالختم فأطلق عليها استعارة فلا مجاز في الإسناد إليه تعالى وكونه على هذا الوجه تقريراً لما قبله لأن تلك السمة لما دلت على بقائهم على الكفر حتى يلقون الشقاء المؤبد كان مقرراً لعدم إيمانهم وعدم إنذارهم فلا إشكال فيه كما لا إشكال في الوجه السادس والخامس على ما بيناه نعم أن الوجوه السابقة أمس بالمقام وأبلغ في أداء المرام ولذا قدمها الأبلغ فالأبلغ مخالفاً لصاحب الكشاف في التقديم والتأخير فعليك استخراجه بالتأمل والتدبر وعلى هذا المراد بالغشاوة سمة كذلك يناسبها فلا إشكال بأنه غير مناسب لقوله تعالى: ﴿وَعَلَىٰٓ أَبۡصَٰرِهِمۡ غِشَٰوَةٞ﴾ لكن يرد عليه أن علمهم بأعمالهم الباطلة والعقائد الزائغة يغني عن تلك السمة والوجهان الأخيران زادهما على الكشاف إذ المعتزلة ذكروهما أيضاً في الوجوه التي ذكرت في التأويل وفي التفصي عما يرد على مذهبهم ولعل هذه الوجوه كل واحد منها منسوب إلى بعض من مشايخ المعتزلة وإلا فالوجه الواحد يكفي في التأويل فما الحاجة إلى هذا التطويل وينصر ما ذكرنا أن بعض الوجوه يخالف بعضها بحيث يؤدي إلى التناقض وإنما أشبع الكلام فيه واقتفينا أثره فيه لأنها أول آية وقعت فيها ذلك وسكت عنها فيما عداها ومن هذا قال روح الله روحه **(وعلى هذا المنهاج)** أي على هذا الطريق جرى الخلاف بيننا وبين المعتزلة **(كلامنا وكلامهم فيما يضاف)** أي فيما ينسب **(إلى الله تعالى)** الموهم لترك اللطف والأصلح ولذا قال **(من طبع وإضلال ونحوهما)** فنحن معاشر أهل السنة فقول هو مسند إلى الله تعالى حقيقة لما ذكرنا من أن الممكنات مستندة الخ وعدم إسنادنا بعض الأشياء للتأدب لا لعدم صحة إسناده إليه تعالى وقد مر بعض منه في أن السحت رزق والمعتزلة يتكلفون في التأويل ويتعسفون مع التطويل وهنا نكتة بارعة لطيفة وهي أن الحق لما كان واحداً اكتفى أهل الحق بالتأويل الواحد الجميل والباطل لما لم يكن له قرار وثبات تحير أهل الباطل في التأويل وتشبثوا بكل سقيم وعليل.

قوله: ويشهد له قوله: ﴿ونحشرهم﴾ [الإسراء: ٩٧] وجه شهادته له أن القرآن يفسر بعضه مما أجمل في بعض.

قوله: (**وعلى سمعهم معطوف على قولهم**) لا أنه خبر مقدم لغشاوة أو عامل فيها على سبيل التنازع فيكون داخلاً تحت الختم (**لقوله تعالى ﴿وختم على سمعه وقلبه﴾ [الجاثية: ٢٣]**) فالقرآن يفسر بعضه بعضاً فإنه لما كان كون السمع داخلاً تحت الختم متعيناً دل على أن على سمعهم عطف على قلوبهم داخل تحت الختم وأما تقديم القلب هنا وتأخيره هناك فلأن المراد هنا بيان إصرارهم على الكفر وعدم إيمانهم الذي هو معناه أو ركن معناه الأصلي التصديق ومحله القلب عند أكثر علمائنا فمقتضى هذا المقام التقديم لكونه أهم بهذا الاعتبار وأما هناك فالمقصود بيان عدم قبول النصح والموعظة وهي مما ينال بالسمع أولاً فكان السمع أهم بهذا الأمر العارض فقدم وأما جمعه هنا وافراده هناك فلأن الجمع هنا فلا يحتاج إلى النكتة لكونه على ظاهره وأما هناك فلأن المضاف إليه لفظة من وهو مفرد لفظاً فإن كان جمعاً معنى ولذا أفرد البصر أيضاً هناك وكذا عدم إعادة الجار هناك مع الإعادة هنا لعدم قصد شدة الختم هناك كما قصد هنا تنبيهاً على تفاوت المقامين إذ عدم الإيمان يقتضي شدة الختم بخلاف عدم قبول الخطة ولأن النكتة مبنية على الإرادة فلم يقصد هناك التنبيه على شدة الختم وإن كان شديداً في نفسه (**وللوفاق على الوقف عليه**) على سمعهم واتفاق القراء على ذلك دليل على أنه لا تعلق له بما بعده وإلا فيلزم الاتفاق على الوقف القبيح ومن جملة المرجحات كون العطف حينئذ عطف المفرد على

قوله: لقوله تعالى: ﴿وختم على قلبه﴾ الخ لما اشتبه أمر العطف في ﴿وعلى سمعهم﴾ [البقرة: ٧] أهو من قبيل عطف المفردات أم من قبيل عطف الجمل ذكر رحمه الله في رياجة كونه من عطف المفرد على المفرد ثلاثة أوجه الوجه الأول أنه بين في الآية الأخرى من غير احتمال ما هو محتمل ههنا حيث جيء أمر غشاوة البصر بالاستقلال هناك بعطف الجملة الفعلية على الفعلية الأولى الداخل في تعلق مسندها القلب والسمع والثاني اتفاق القراء على الوقف على وعلى سمعهم والابتداء من قوله: ﴿وعلى أبصارهم غشاوة﴾ [البقرة: ٧] والثالث أن مناسبة السمع للقلب في خاص الفعل دون البصر أوجب دخولهما في حكم الختم الملازم لذلك الفعل الخاص بالعطف المشترك لها معه في ذلك الحكم ولما انفرد البصر عنها في خاص فعلهما كان الأنسب لها أن لا يجمع مع السمع في سلك بل يستقل بحكم التغشية المناسبة لفعله الخاص قال صاحب الكشف فيه نظر لأن لفظي الغطا والغشاوة لا ينبئان عن خصوص جهة المحاذاة بل لأن الغشاء في أمراض العين مشهور والغشاوة أنسب بها فعلى هذا الواو في ﴿وعلى أبصارهم غشاوة﴾ [البقرة: ٧] لعطف هذه الجملة الاسمية على الفعلية قبلها وتفسير الأسلوب للقصد إلى ثبات المعنى ودوامه أو لأن الجملة المعطوف عليها وإن كانت في صورة الفعلية المنبئة عن التجدد فهي من حيث المعنى المطلوب دالة على الدوام والثبات لما ذكر أن القصد منها إلى تمكنهم وإصرارهم على الكفر ولو كانت الواو في ﴿وعلى سمعهم﴾ [البقرة: ٧] لعطف الجملة على الجملة لكانت الواو الثانية لعطف المفرد على المفرد حيث عطفت الأبصار على سمعهم مشركة لها إياها في حكم التغشية كما شركت الواو الأولى السمع للقلوب على الأول في حكم الختم وحمل الواو الثانية على الحال لا يلائم المقام لأن المقصود الإخبار عنهم أصالة بأن طرق قبول الحق فيهم بأسرها ومسدودة ويأبى هذا جعل الجملة الثانية قيداً للأولى وفضلة في الكلام.

المفرد وهو أصل لا يعدل عنه ما لم يصرف عنه صارف والجامع بينهما ما أشار إليه بقوله ولأنهما لما اشتركا وفي قوله: ﴿عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ﴾ دون معطوف على قوله على قلوبهم إشارة إلى أن المعطوف والمعطوف عليه هو المجرور لا مجموع الجار والمجرور إذ الجار لتكرره في حكم الساقط وفهم من بيانه أن قوله: ﴿وَعَلَىٰٓ أَبْصَٰرِهِمْ غِشَٰوَةٌ﴾ ابتداء لا تعلق له بما قبله أو عطف الجملة على الجملة المتقدمة وعدم مراعاة تناسب الجملتين في الفعلية لأن المراد بالثانية الدوام وبالأولى التجدد وهذا مانع من رعاية التناسب.

قوله: (ولأنهما) دليل عقلي وما سبق دليل نقلي **(لما اشتركا في الإدراك من جميع الجوانب جعل ما يمنعهما من خاص فعلهما الختم الذي يمنع من جميع الجهات وإدراك الأبصار لما اختص بجهة المقابلة جعل المانع لها من فعلها الغشاوة المختصة بتلك الجهة)** فيه نوع مسامحة إذ المراد بالقلب إن كان لحماً صنوبرياً فلا يكون مدركاً بل محل العلم وإن كان روحاً فكونه مدركاً ظاهر لكن ظاهر كلامه كونه عضواً كما سيجيء فإدراك القلب لما كان مبدأه عاماً للحواس كلها ولغيرها لا يختص بجهة فكونه مختوماً لا يكون إلا بجعل الختم من جميع الجهات وكذا الكلام لأنه يدرك الأصوات من جميع الجهات فختمه لا يكون إلا من جميع الجهات فبهذا الاعتبار تتحقق المناسبة بينهما المصححة للعطف والظاهر أن الجامع خيالي وأما إدراك البصر فلا يكون إلا بالمقابلة ورفع الممانعة فجعل المانع منه ما يمنع من الرؤية في تلك الجهة وهو الغشاوة وهذا في المعاني الحقيقية واعتبر في المعاني المجازية رعاية للمناسبة إذ المراد بالتغشية الهيئة أيضاً فلا يختص بجهة لكن اعتبرت على وفق الحقيقة وأما القول بأن الغطاء والغشاوة لا ينبىء عن خصوص جهة المحاذاة فالوجه إن الغشاوة مشهورة في أمراض العين فهي أنسب بالبصر من غير حاجة إلى ما تكلفوه فعجيب إذ الغطاء إنما يمنع الرؤية إذا كان بين الرائي والمرئي وأما إذا كان في جهة اليمين فقط مثلاً فلا يمنع إدراك ما يحاذيه وهو ظاهر على أن الوقر مشهور في علة السمع فمقتضى ما ذكره ذكر الوقر في السمع نقل عن الانتصاف أنه قال الأسماع والقلوب لما كانت مجوفة كانت استعارة الختم لها أولى والأبصار لما كانت بارزة وإدراكها متعلق بظاهرها كان الغشاء بها أليق انتهى وهذه نكتة جيدة لو كان المراد بها الأعضاء على التعيين فالقول ما قالت حذام.

قوله: (وكرر الجار ليكون) أي ذكر مرة بعد أخرى مع أن العطف يغني عن ذكر فلا بد له من نكتة وهي كونه **(أدل على شدة الختم في الموضعين واستقلال كل منهما بالحكم)**

قوله: وكرر الجار ليكون أدل على شدة الختم في الموضعين واستقلال كل منهما بالحكم معنى لو لم يكرر الجار لكان انتظاماً للقلوب والاسماع في تعدية واحدة وحين جدد للسمع تعدية بحرف على حدة كان ادل على شدة الختم في الموضعين لأن ملاحظة معنى الجار في كل منهما يقتضي أن لا يلاحظ مع كل واحدة من كلمتي على معنى الفعل المعدى بها فكان كأن الفعل مذكور مرتين وهذه الملاحظة وإن كانت حاصلة بالواو النائب عن الجار لكن فرق كثير بين اظهار نفس المنوب عنه وبين الاكتفاء بالنائب في ظهور مناسبة الفعل المعدى بالحرف إلى متعلقه وخفائها.

أي بلا تفاوت بينهما وذلك لأن تكرار الجار يدل على كمال العناية إذ تكراره[١] ينبىء بعدم تبعية غيره ووقوع الفعل عليه بنفسه لا بتبعية غيره كالمعطوف عليه ولو لوحظ التبعية لاكتفى بالجار الذي هو في المعطوف عليه وكمال العناية بتعلق الختم بكل منهما يقتضي الشدة وبهذا ظهر وجه إفادة التكرار الاستقلال المذكور لأن تكرار الجار يدل على انفراد كل بارتباط الفعل به قصداً فيدل على استقلال كل ما يحكم وأما القول بأن ختم يستعمل تارة متعدياً بنفسه وأخرى بعلى وإذا استعمل بعلى يراد الدلالة على شدة الختم إلى آخره فيرد عليه أن الأمر بالعكس قال مولانا سعدي الكيد أقوى من المكر إذ ذلك يتعدى بنفسه وهذا يتعدى بحرف الجر في حل قوله تعالى: ﴿وقد مكروا مكرهم﴾ [إبراهيم: ٤٦] الآية قول القائل لأن زيادة اللفظ لزيادة المعنى لا يفيد فأنه ليس بكلي واستوضح بقولك حذر وحاذر فإن الأول مع قلة حروفه يفيد زيادة المعنى.

قوله: (ووحد السمع) أي جعل السمع مفرداً مع أن أخويه جمعاً فإيراد الكلام على نمط واحد أولى فما وجه كونه مفرداً مع أن موصوفه جمع فلذا جميع القلوب والأبصار فوجه بوجوه ثلاثة **(للأمن من اللبس)** فإن مدلول السمع ليس أمراً منفصلاً عن الشخص فيجوز إطلاق لفظ المفرد وإرادة المتعددة لعدم الالتباس لظهور أنه لا يجوز اشتراك

قوله: ووحد السمع للأمن من اللبس واعتبار الأصل هذا جواب سؤال تقريره أن يقال السمع لفظ مفرد وقد اضيف إلى ضمير الجمع والجمع لا يكون لهم سمع واحد فكان ينبغي أن يقال وأسماعهم وأيضاً ما قبله قلوبهم وما بعده أبصارهم وكلاهما جمع فالمناسب للطرفين صيغة الجمع والجواب أن السمع يطلق على الأذن السامعة ويطلق على صفة السامع فإن كان المراد الأول وهو اللائق بالختم ففيه وجهان أحدهما أن المراد الاسماع حتى يكون معنى الآية ختم الله على أذانهم السامعة فلا يصل إلى قلوبهم من جهتها إدراك كما أطلق الشاعر البطن والمراد البطون في قوله: «كلوا في بعض بطنكم تعفوا» يقال عف يعف عفافاً ومنه العفة وهي الكف عما لا يحل أي اقتنعوا بالقليل من الطعام وعفوا عن تناول الحرام وتمامه فإن زمانكم زمن خميص أي فإن زمانكم زمان الضيق والجدب الخميص الجائع والمراد أن زمانكم ذو خمص كما في عيشة راضية وذلك إنما يستعمل إذا أمن من اللبس كما في سمعهم وبطنهم ولا يخفى أن لكل واحد سمعاً وبطناً بخلاف الثوب والفرس فإنه لا يبعد أن يكون للجمع ثواب واحد وفرس واحد فلا بد أن يقال أثوابهم وأفراسهم إذا أريد الجمع الثاني أن السمع وإن أريد به الأذن إلا أنه مصدر في الأصل فلم يجمع نظراً إلى الأصل ولهذا جمع الأذن في قوله تعالى حكاية ﴿وفي أذاننا وقر﴾ [فصلت: ٥] لأنه اسم لا مصدر وإن كان المراد بالسمع صفة السامع فلا معنى لختمه فلا بد أن يقدر مضاف أي وعلى حواس سمعهم هذا ما قالوا في وجه توحيد السمع والاعتراض عليه بأن ما ذكروا فيه مجوز التوحيد والكلام في المرجح فأجيب بأنه إذ تساويا فسؤال تعيين الطريق ساقط والحق في الجواب أن التفنن في الكلام مطلوب ولما كان التفنن موقوفاً على جواز بين فيه جهة الجواز فلا إشكال.

---

(١) ولذلك فرق النحاة بين مررت بزيد وعمرو وبين مررت بزيد وبعمرو بأن في الأول مروراً واحداً وفي الثاني مرورين والعطف وإن كان في قوة إعادة العامل ليس ظاهراً إذ التقدير ليس كالتصريح.

شخصين فصاعداً في سمع واحد وهذا شائع مطرد عند أمن اللبس كما وجد في قوله كلوا في بعض بطنكم تعفوا فإن زمانكم زمن خميص فوحد بطنكم مع أن المراد بطونكم لما ذكرنا من انتفاء الالتباس بين كون المراد به واحداً أو متعدداً فإنه متعدد لعدم جواز اشتراك شخصين فصاعداً في بطن واحد هذا علة مصححة لإيراد المفرد في مقام إيراد الجمع وأما العلة المرجحة فهي روم الاختصار وأما إذا كان مدلول اللفظ أمراً منفصلاً عن الشخص مثل الكتاب والدواب فلا يجوز إطلاق المفرد وإرادة المتعددة إلا عند ظهور القرينة فلا يقال ثوبهم وكتابهم عند إرادة الأثواب والكتب حذراً عن اللبس لجواز اشتراك ثوب واحد وكتاب واحد بين جماعة واعتبار الأصل نكتة ثابتة **(واعتبار الأصل فإنه مصدر)** سمع يسمع **(في أصله)** أي في وضعه الأول ثم أريد به إدراك القوة السامعة وعلى نفس القوة السامعة وعلى العضو أيضاً كما سيجيء **(والمصادر)** لكونها اسم جنس ويحتمل القليل والكثير **(لا تجمع)** ما لم يقصد به العدد والأنواع ولما كان أصله مصدراً وإن لم يكن هنا مصدر لم يجمع مراعاة لأصله ولما كانت العلة مصححة لا موجبة لا يرد الإشكال بالإبصار بأنه في الأصل مصدر مع أنه جمع ولو ضم القول بأنه مع أن مدركاته نوع واحد[1] وهو الأصوات ومدركات القلوب والأبصار أنواع متعددة لكان أسلم من كل إشكال.

قوله: (أو على تقدير مضاف مثل وعلى حواس سمعهم) عطف على قوله للأمن عن اللبس ووجه ثالث لإفراده لكنه ضعيف أما أولاً فلأنه خلاف الظاهر حينئذ لأنه يكون السمع مصدراً إذ الحواس التي هي جمع حاسة المراد بها القوة الحاسة الداركة وهذا مع عدم ملائمته لما قبله ولما بعده غير مطابق للبيان الآتي.

قوله: (والأبصار جمع بصر) تعرض له مع أنه واضح تمهيداً لتفسير البصر ولذا لم يتعرض لكون القلوب جمع قلب **(وهو إدراك العين)** أي إدراك النفس بسبب آلة العين فإن

قوله: هو إدراك العين وفي الكشاف والبصر نور العين وهو ما يبصر به الرائي ويدرك المرئيات كما أن البصيرة نور القلب وهو ما به يستبصر ويتأمل وكأنهما جوهران لطيفان خلقهما الله تعالى للإبصار والاستبصار جعل القاضي رحمه الله البصر عبارة عن إدراك العين وصاحب الكشاف جعله آلة الإدراك ولفظ كأن في قوله وكأنهما جوهران لطيفان ليس للتشبيه بل هو مستعمل في الظنون والتخمينات على ما يستعمل كثيراً فيها فإن القول بأنهما جوهران مخلوقان لذلك قول

---

(١) قيل وللإشارة إلى وحدة أنواع مدركاته بخلاف آخريه فإن مدركات كل منهما متنوعة واعترض عليه بأن دلالة وحدة اللفظ على وحدة نوع مدركات المدلول من أي نوع من أنواع الدلالة وأجيب بأنها دلالة التزامية أنشأ اللزوم عن اعتبار البلغاء انتهى ولا يرد الاشكال إذ لا تعتبر دلالة وحدة اللفظ على وحدة نوع مدركاته فإنه مشكل ألا يرى أن قوله تعالى: ﴿**وجعل على بصره غشاوة**﴾ الآية فمن أين الدلالة الالتزامية ولو في اعتبار البلغاء بل سوق النكتة بالنظر إلى نفس الأمر والمعنى أن توجد السمع لكون مدركاته في الخارج واحدة ولو قيل إن دلالة اللفظ على الوحدة بالنظر إلى الخارج كما أن دلالة اللفظ المشترك على أحد معنيين فصاعداً على التعيين بالقرينة الخارجية لم يبعد.

المدرك هو النفس والقوى آلة لها قال المصنف في تفسير قوله تعالى: ﴿وما أوتيتم من العلم إلا قليلاً﴾ [الإسراء: ٨٥] تستفيدونه بتوسط حواسكم انتهى والمراد بالإدراك هنا العلم وإلا فيحمل الكلام على ظاهره **(وقد يطلق مجازاً على القوة الباصرة)** أي البصر في الأصل مصدر بمعنى إدراك العين وإحساسها كما في كتب اللغة ثم تطلق على القوة الباصرة التي هي سبب الإدراك مجازاً مرسلاً **(و)** تطلق أيضاً **(على العضو)** وهو العين لأنه محل الإدراك وشاع هذا حتى صار حقيقة عرفية **(وكذا السمع)** إدراك الأذن وهو الإدراك المخصوص المتعلق بالأصوات لأنه مصدر فهو حقيقة فيه وفي القوة السامعة مجاز وفي العضو الذي هو الأذن أيضاً مجاز والعلاقة مثل ما ذكر في البصر الأوفق للنظم بيان السمع أولاً ثم البصر ثانياً بل الأظهر بيان القلب أولاً إلا أنه راعى في البيان كونهما مبادي للقلب وأما التقديم في النظم الجليل فلأن الختم فيه أشد تأثيراً في عدم نفوذ الحق ألا يرى أنهما إذا طرى الآفة عليهما لا يتقاعد القلب عن الفهم بالكلية بخلاف العكس أو لأن القلب طويل الذيل وأما تقديم البصر في البيان فلا يعرف له وجه وجيه ثم إن المصنف عدل عما في الكشاف وهو أن البصر نور العين وهو ما يبصر به الرائي ويدرك المرئيات كما أن البصيرة نور القلب وهو ما به يستبصر ويتأمل وكأنهما جوهران لطيفان خلقهما الله تعالى آلتين للإبصار والاستبصار فإن ما ذكره ليس مجزوماً به في اللغة وأما إدراك العين فهو مجزوم به في اللغة قال قدس سره نور العين هي القوة التي هي الإبصار كما أن نور القلب هو القوة التي بها التعقل والأفكار فعلى هذا يكون المراد ما أشار إليه المصنف وقد يطلق على القوة الباصرة مجازاً لكن المتعارف ما اختاره المص من أنه عبارة عن إدراك العين الخ قوله كأنهما لفظ كأن فيه ليس للتشبيه بل للظن والتخمين الذي أكثر استعماله فيه إذ المراد بالجوهر الجسم اللطيف النوراني لا ما هو قائم بذاته ذهاباً إلى جعل القوى من قبيل الصور النوعية دون الإعراض نظيره كالنور الذي هو حال في الجمرة فإنه جسم لطيف فكذا هنا ولا حاجة إلى جعل القوى من قبيل الصور النوعية فإن الصور النوعية من مفتريات الفلاسفة.

قوله: (ولعل المراد بهما في الآية العضو لأنه أشد مناسبة للختم والتغطية) أي الأذن

بالتخمين والظن من غير قصد إلى التشبيه قيل معنى الجوهر هنا القائم بذاته ذهاباً إلى أن القوى صور نوعية لا إعراض والظاهر أنه لم يقصد سوى جوهر لطيف نوراني وقال الشريف الجرجاني رحمه الله والمراد بالجوهر الجسم اللطيف النوراني لا ما هو قائم بذاته ذهاباً إلى جعل القوى من قبيل الصور دون الأعراض وقال صاحب الكشف ليس دخول كان للتشبيه بل لأنه غير جازم أو متأدب حيث لم يسبق نقل وهذه عادة العلماء المتقين واطلاق الجوهر عليهما على رأي من يجعل القوى جواهر وعلى رأي غيره المراد بالجوهر نفس الحقيقة فإنه أيضاً اصطلاح شائع وإلى حقيقة اللغوية أقرب.

قوله: ولعل المراد بهما في الآية العضو كلمة لعل لعدم القطع بذلك لاحتمال أن يكون بمعنى المصدر ويقدر مضاف ليناسب الختم.

والعين الظاهر أنه أراد به جزء من أجزاء البدن مطلقاً وبعض أهل اللغة قال إن العضو مخصوص بالجزء المشتمل على لحم على عظم كاليد والرجل فعلى هذا يكون إطلاقه على الأذن والعين مجازاً ولا يخفى أن المانع من إدراك الحق الختم المجازي الذي يناسبه القوة الداركة ولذا قال في الدرس السابق وإنما المراد بهما أن تحدث في نفوسهم هيئة الخ والظاهر أنه أراد بالنفوس الأرواح المخدومة للقوى وإن اعتبر حدوث تلك الهيئة في العضو المخصوص فلا وجه له لأن المراد بالهيئة الملكة الراسخة وهي حال النفس لا حال البدن والعضو والقول باعتبار المعنى الحقيقي يكون بالجسم على الجسم إذ المناسبة المعتبرة في الألفاظ باعتبار المعاني الحقيقية وإن لم تكن مرادة في غاية السقوط فإن المراد كما ذكره لوجب ترك لعل المفيد للظن لأنه على هذا يكون مجزوماً به وأيضاً بيان المناسبة بين المعاني الحقيقية إنما يحسن إذا كان وسيلة إلى ظهور المناسبة بين المعاني الموادة وهنا ليس كذلك فالأولى إرادة القوى الإدراكية.

قوله: (وبالقلب ما هو محل العلم) وهو اللحم الشكل الصنوبري والكلام فيه مثل ما مر نعم لو حمل الختم على المعنى الحقيقي كما ورد في الخبر الشريف الذي أخرجه البزار عن ابن عمر رضي الله تعالى عنهما مرفوعاً قال الطابع معلق بقائمة العرش فإذا اشتكت الرحم وحمل بالمعاصي واجتراء على الله تعالى بعث الله الطابع فيطبع على قلبه فلا يعقل بعد ذلك شيئاً قال الإمام البغوي الأصل إجراؤه على الحقيقة والتأويل خلاف الأصل لكن لحمل القلب على العضو وجه لكن المصنف مال إلى المجاز فلا يحسن حمله على العضو وفي المواقف محل العلم الحادث غير متعين عقلاً عند أهل الحق يخلقه الله تعالى في أي جوهر أراد لكن السمع دل على أنه أي محل العلم القلب قال الله تعالى: ﴿إن في ذلك لذكرى لمن كان له قلب﴾ [ق: ٣٧] الآية فعلم من ذلك أن الآية الكريمة دليل على كون القلب محل العلم وظاهر كلام المصنف إنها دليل على أن يراد به العقل والمعرفة واعترض عليه بأنه مخالف لما فسر به في سورة ق من قوله أي قلب راع يتفكر في حقائقه وفي تنكير القلب وإبهامه تفخيم وإشعار بأن كل قلب لا يتفكر ولا يتدبر ويمكن الجواب بأن هذا أي التفسير بالعقل والمعرفة قول بعض المفسرين نقله استيفاء للاحتمالات وإن كان ضعيفاً والمختار عند المصنف ما ذكره في سورة ق ولو قال وقيل (**وقد يطلق ويراد به العقل والمعرفة**) لما توجه عليه الإشكال أصلاً والحاصل أن القلب قد يفسر هنا بمعنى محل العلم وإطلاق القلب وعدم التقييد بأن له اعتباراً وتفكراً مع أنه المراد للتعريض بأن من لم يتفكر ولم يعتبر فكأنه ليس له قلب وهذا المعنى ما اختاره المصنف في سورة ق وقد يفسر

قوله: كما في قوله تعالى: ﴿إن في ذلك لذكرى﴾ [الزمر: ٢١] لمن كان له قلب أي لمن كان له عقل ومعرفة لأن التذكر إنما يكون لمن يكون له تأمل وتدبر ولا تأمل إلا للعاقل العارف ويحتمل أن يكون المراد بالقلب في لمن كان له قلب العضو والتنكير للتعظيم أي لمن كان له قلب كامل وكمال القلب إنما هو بالتأمل والتذكر فيما يجب التأمل فيه وألا يكون وجوده بمنزلة عدمه.

بالعقل وذكره مطلقاً مع أن المراد به العقل الذي ينتفع به للتعريض أيضاً بأن من لم يتذكر فكأنه لا عقل له أصلاً وهذا هو مختار البعض نقله المصنف هنا تتميماً للفائدة ومثل هذا شائع في كلامه وفي كلام غيره فالاعتراض بالمخالفة سخيف جداً ثم التعريض في المعنيين وجه حسنه أن الموجود الذي انتفى ما هو الغرض منه بمنزلة المعدوم لعدم غنائه وهو كثير في كلام البلغاء لا سيما في كلام الله الأعلى ومن هذا القبيل قوله: ﴿صم بكم عمي﴾ [البقرة: ١٨] وسيجيء توضيحه بعونه تعالى ثم العقل يطلق على القوة التي يدرك بها الكلي وعلى الإدراك الكلي كما صرح به في قوله تعالى: ﴿أفلا تعقلون﴾ [البقرة: ٤٤] فإن أريد به الإدراك الكلي كما هو الظاهر فالتقابل في غاية الحسن إذ المراد حينئذ بها العلم بالجزئيات كما هو اصطلاح البعض فيفيد أن القلب قد يطلق على الإدراك مطلقاً كلياً كان أو جزئياً وإن أريد به الإدراك المطلق فهو المراد بالمعرفة أيضاً فائدة ذكرها بطريق عطف التفسير ليعلم أنه لا يراد به القوة العاقلة فإن إرادتها لا تناسب المقام وإن كان لها صحة في حصول المرام (**كما قال الله تعالى: ﴿إن في ذلك لذكرى لمن كان له قلب﴾** [ق: ٣٧]).

قوله: (**وإنما جاز إمالتها**) أي إمالة كلمة أبصارهم (**مع الصاد**) وهي من الحروف المستعلية التي يتصعد الصوت بها إلى الحنك الأعلى وهي عند النحاة وأهل الأداء مناف للإمالة فإنها أن تنحى بالألف نحو الياء وبالفتحة نحو الكسرة وذلك مقتض لتسفل الصوت وقد عرفت أن الحروف المستعلية تقتضي تصعد الصوت فكرهوا الجمع بينهما إلا إذا كانت مع الراء المكسورة كما قال (**لأن الراء المكسورة تغلب المستعلية لما فيها من التكرير**) وبسبب تكريرها يكون بمنزلة كسرتين والكسرة سبب الإمالة وأعون شيء عليها بخلاف المفتوحة والمضمومة فإنها لا تمال معها والتكرير إعادة الشيء وأقله مرة على الصحيح ومعنى قولهم إن الراء مكررة إن الراء له قبول التكرار لارتعاد طرف اللسان به عند تلفظه ولهذا قال ابن الحاجب لما تحسنه من شبه ترديد اللسان في مخرجه والحاصل أن تكريره بالقوة لا بالفعل فإن تكريره بالفعل لحن والتعرف وجه دفعه قال الجعبري وطريق السلامة أن يلصق اللافظ به ظهر لسانه بأعلى حنكه لصقاً محكماً مرة واحدة ومتى ارتعدت حدث من كل مرة قال ابن الحاجب فلذلك أجري مجرى الحرفين في أحكام متعددة ومن جملتها إمالة نحو طارد وغارم مع عدم الإمالة في طالب وغانم فاتضح قول المصنف وإنما جاز إمالتها لما فيه من التكرير.

قوله: وإنما جاز إمالتها مع الصاد يعني كان القياس أن لا يمال الألف نحو مخرج الفاء إذا وقعت بعد حروف الاستعلاء لما فيها من التفخيم المنافي للإمالة والإمالة ترقيق اللفظ وبين الترقيق والتفخيم منافاة إلا أنه جاز الإمالة ههنا عند أبي عمرو والكسائي لقوة مجوزها وهو وقوع الراء المكسورة بعد الألف لما فيها من التكرير كأن فيها كسرتين كما قال صاحب الكشاف لأن الراء المكسورة تغلب المستعلية لما فيها من التكرير كأن فيها كسرتين وذلك أعون شيء على الإمالة وأن يمال له ما لا يمال.

قوله: (وغشاوة رفع بالابتداء عند سيبويه) خص الذكر به لأنه مقتدى به وللقول قول الجمهور ما عدا الأخفش **(وبالجار والمجرور عند الأخفش)** حيث لا يشترط في عمل الظرف الاعتماد على ما يعتمد اسم الفاعل عليه قال الرضي ما حاصله أن عند الأخفش يكون المرفوع بعد الظرف الذي لم يعتمد فاعلاً له لكن لا يوجب كونه فاعلاً بل يجوز ارتفاعه بالابتداء أيضاً كأنه قال المصنف حينئذ وغشاوة رفع بالابتداء وجوباً عند الجمهور ومنهم سيبويه وبالظرف جوازاً عند الأخفش وما ذهب إليه الأخفش قول الكوفيين أيضاً لأن الكوفيين لا يجوزون تقديم الخبر على المبتدأ إلا أنه لضعفه لم يتعرض المصنف له وقول بعضهم ثم إن الأخفش والكوفيين لا يمنعون الرفع بالابتداء بل يجوزون الوجهين مخالف لما نقل عنهم **(ويؤيده العطف على الجملة الفعلية)** أي يؤيد رأي الأخفش العطف المذكور لأن الأصل الراجح في متعلقه أن يقدر فعلاً لا سيما إذا وجد ما يقتضيه كالعطف على مثله وأنت خبير بأنه قد تقرر في موضعه ومن محسنات العطف تناسب الجملتين في الاسمية والفعلية إلا لمانع انتهى وهنا المانع متحقق وهو دوام مضمون الجملة الثانية دون الأولى فإن ما يدرك بالقوة الباصرة من الآيات المنصوبة في الآفاق والأنفس حيث كانت مستمرة كان تعاميهم من ذلك أيضاً كذلك وأما الآيات التي تتلقى بالقوة السامعة فلما كان وصولها إليها حيناً فحيناً أوثر في بيان الختم عليها وعلى ما هي أحد طريقي معرفتها أعني القلب الجملة الفعلية كما في الإرشاد وقد نقلناه سابقاً فهذا العطف يؤيد مذهب الجمهور مع أنه مؤيد في نفسه وادعاء تأييده مذهب الضعيف ليس بمستحسن.

قوله: (وقرىء بالنصب) عبر بصيغة المجهول لأنها من الشواذ **(على تقدير وجعل على أبصارهم غشاوة)** على طريقة قوله علفتها تبناً وماء بارداً ويؤيده قوله تعالى: ﴿وجعل على بصره غشاوة﴾ [الجاثية: ٢٣] معنى ذلك أنه إذا عطف على معمول عامل معمولاً آخر لا يليق عطفه عليه بحسب الظاهر لمانع معنوي وفيه طرق إحديها التقدير لفعل يناسبه

قوله: ويؤيد بالعطف على الجملة الفعلية وجه التأييد هو حصول التناسب بين المعطوف والمعطوف عليه في الفعلية فإن أصل العمل للفعل فتقديره بالفعل أولى وأنسب لما عطفت هي عليه فالمعنى واستقر على أبصارهم غشاوة.

قوله: على تقدير وجعل أبصارهم غشاوة هذا تأويل على المعنى الانسحابي وإلا فهو على هذا من باب قولهم علفتها تبناً وماء بارداً والمعنى وسقيتها ماء بارداً أعني معناه ذلك بحكم الانسحاب وإلا فماء منتظم تبناً في تعلق التعليف بهما وانتصابه بعلفت لا بسقيت هكذا قالوا وفيه نظر لأنه إنما يكون من قبيل علفتها تبناً وماء بارداً كانت الغشاوة مما يختم عليه كالقلوب والسمع وهي ليست كذلك بل هي مما يختم به فكما إذا قيل ختم الله على قلوبهم وعلى سمعهم بغطاء الغفلة لا يكون تعلق الختم بالغطاء من ذلك القبيل كذلك إذا قيل ختم الله على أبصارهم بغشاوة لا يكون تعلق الختم بالغشاوة من قبيل مثال التبن والماء سواء كأنه نصبه بتقدير جعل انسحاباً وبحذف الجار وايصال الفعل.

كسقيتها في المثال المذكور أي علفتها تبناً وسقيتها ماء بارداً وهنا يقدر جعل كما اختاره أو أحدث قال في تفسير قوله تعالى: ﴿والذين تبوؤوا الدار والإيمان﴾ [الحشر: ٩] وأخلصوا الإيمان والطريق الثانية أن يضمن العامل المذكور معنى عام لهما قال المصنف في الآية المذكورة فإنهم لزموا المدينة والإيمان فأشار إلى أن تبوؤوا يضمن فيه الملازمة وهي عام للدار والإيمان وهذا الذي رجحه المصنف هناك وهنا يقدر كأحدث أي أحدث الله على قلوبهم وعلى سمعهم ختماً وعلى أبصارهم غشاوة ولعل قوله فيما مر وإنما المراد بهما أن يحدث في نفوسهم هيئة إشارة إلى ذلك ولذا لم يتعرض هنا والطريق الثالث التجوز به عنه أي ختم إذا لوحظ في المعطوف يكون مجازاً عن معنى جعل وأحدث مثلاً فلا يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز ولضعفه لم يلتفت إليه فإن قيل هل في تغاير الأسلوب لنكتة حيث أوثر الجملة الاسمية هنا والجملة الفعلية في سورة الجاثية كما مر ذكره قلنا ما يدرك بالقوة الباصرة من الآيات المنصوبة الآفاق والأنفس لها حيثيتان حيثية كونها مستمرة في نفسها وحيثية كونها مبصرة مرئية فمن حيث كونها مستمرة كان التعامي أيضاً مستمراً فيليق حينئذ إيراد الجملة الاسمية ومن حيث كونها مرئية بكون دلالتها على الحق متجددة فروعي الحيثيتان في الموضعين فأوثر هنا جملة اسمية وهناك فعلية أو نقول إن ما يدرك بالبصر نوعان دائم مستمر كالسموات والأرضين وحادث زائل كالرعد والبرق والصواعق فالتعامي عن الأول مستمر فيليق به الجملة الاسمية والتعامي عن الثاني متجدد فيحسن إيراده بالجملة الفعلية وأما القول في بيان النكتة لما ذكر هنا الكتب السماوية وهداية من اهتدى بها من المؤمنين وهم السعداء أزلاً وأبداً ثم عقبهم بأضدادهم الذين لم يفدهم الإنذار أصلاً بين ذلك وعلله بأن مشاعرهم مجبولة على الغواية وعدم قبول الحق وأفاد أن بصرهم وبصيرتهم مستمرة ثابتة على عدم النظر إلى الآيات البينات قبل الدعوة وبعدها فلذا عدل إلى الاسمية وترك التصريح بالفعل وثمة ذكر من عرف الحق ثم عدل عنه كأهل الكتاب الذين لما جاءتهم ما عرفوا كفروا به فناسب التصريح بتجدد الغشاوة ولذا صدرت بقوله: ﴿أفرأيت من اتخذ إلهه هواه﴾ [الجاثية: ٢٣] وقدم السمع فيها فلا ريب في أن هذا القول بيان نكتة إيراد الجملة الاسمية هنا والفعلية هناك ولم يعكس وأما بيان المقتضى في إيراد الجملة الاسمية تارة والفعلية أخرى فهذا القول ساكت عنه مع أن المهم بيان ذلك[1].

قوله: **(أو على حذف الجار وإيصار الختم بنفسه إليه)** عطف على قوله على تقدير فح يكون الوقف على سمعهم حسناً وهو ما لا يحتاج ما قبله إلى ما بعده بدون العكس والوقف التام ما لا يحتاج ما قبل كلمة الوقف إلى ما بعده وبالعكس وكلاهما مقبولان فلا يزيف هذا الوجه الوفاق على الوقف على سمعهم كما لا يزيف جعله منصوباً بتقدير جعل **(قوله والمعنى وختم على أبصارهم بغشاوة)** أشار به إلى أن الهيئة المانعة عن قبول الحق

---

(١) على أن نكتته تقتضي إيراد الجملة الاسمية في بيان الختم على قلوبهم وعلى سمعهم تأمل.

ليست نفس التغشية بل هي آلة للإحداث المذكور إذ الغشاوة ما هي غالبة على المختوم عليه كالغبار كأنها محيطة بها وأما في الوجه الأول فالتغشية عبارة عن إحداث تلك الهيئة في الأبصار كما أن الختم عبارة عن إحداثها في القلوب والأسماع وأما على هذا التقدير فالختم عبارة عن احداث الهيئة في الأعضاء الثلاثة غاية الأمر أنه تعرض لآلة احداث تلك الهيئة في الأبصار صريحاً للمبالغة وفي أخويه ضمناً ودلالة كأنه قيل ختم الله على قلوبهم بالأكنة وعلى سمعهم بالوقر مثلاً وعلى أبصارهم بالغشاوة فاكتفى بذكر الآلة في الثالثة في الباقيين إذ قد يذكر قيد في المعطوف ولم يذكر في المعطوف عليه مع أنه مراد وبعكس ذلك وإن لم يكن هذا كلياً فالأمر يدور على القرينة.

قوله: (وقرىء بالضم والرفع) أي قرىء في الشواذ بضم الغين ورفعه على أنه مبتدأ عند سيبويه ولما كان الضم ألقاب البناء والرفع من ألقاب الإعراب أطلق الكلام اعتماداً على ظهوره **(و)** كذا قوله **(بالفتح)** أي بفتح العين **(والنصب)** الآخر على أنه مفعول لفعل مقدر **(وهما)** أي ضم الغين وفتحها **(لغتان فيها)** أي في غشاوة بكسر الغين **(وغشوة)** أي وقرئ وغشوة **(بكسر الغين)** المعجمة بلا ألف **(مرفوعة)** لما ذكر **(وبالفتح)** أي بفتح الغين المعجمة بلا ألف أيضاً **(مرفوعة ومنصوبة)** للوجه السابق قوله **(وعشاوة بالعين الغير المعجمة)** بفتح أوله والرفع في آخره وجوز فيه الكسر أي كسر العين المهملة ونصب الآخر مصدر أعشى وهو من لا يبصر بالليل ويبصر بالنهار ومنه الأعشى والمعنى أنهم يبصرون الأشياء بظواهرها ولا يبصرون بواطنها أو يبصرون الأشياء بمنافعها الدنيوية ولا يبصرون بمنافعها الأخروية وبعبارة أخرى أنهم يبصرون ذوات الآيات ولا يبصرون وصفها وقيل ولعل المعنى حينئذ أنهم يبصرون الأشياء أبصار غفلة لا إبصار عبرة ويمكن أن يقال إنهم يبصرون الأشياء ولا يبصرون خالقها خلاف السعداء كما قيل ما رأيت شيئاً إلا رأيت الله قبله أو معه.

قوله: (وعيد وبيان لما يستحقونه) أي في الآخرة وهو الظاهر المتبادر أو في الدارين من القتل والأسر في الدنيا والعذاب بالنار في دار البوار وفي قوله لما يستحقونه إشارة أن إلى النار معدة بالذات للكفار لاستحقاقهم بالكفر والإشراك فلا ضير في حمل تقديم الخبر على الحصر وقيد عظيم يؤيده وأيضاً فيه تنبيه على أن اللام للاستحقاق وفي المغني لام

قوله: وقرىء بالضم والرفع أي بضم الغين ورفع التاء وبفتح الغين ونصب التاء وقرىء غشوة بكسر الغين ونصب التاء ولا بد في النصب على التقادير المذكورة من تقدير فعل كجعل وأحدث وعشاوة بالعين الغير المعجمة المفتوحة والرفع من العشا بالفتح وهو مصدر الأعشى وهو الذي لا يبصر بالليل ويبصر بالنهار ولعل المعنى في أنهم يبصرون الأشياء إبصار غفلة لا إبصار عبرة حيث شبه نظر الاعتبار بالإبصار نهاراً في التميز بين ما لا ينبغي له وشبه نظر الغفلة بالإبصار بالليل في عدم التميز بينهما.

قوله: وعيد وبيان لما يستحقونه أي لما يستحقونه بسبب كفرهم بالحق.

الاستحقاق هي الواقعة بين معنى وذات نحو الحمد لله والأمر لله وويل للمطففين ولهم في الدنيا خزي ومنه وللكافرين النار أي عذابها انتهى والحمل على النفع المفيد للتهكم هنا ضعيف أما أولاً فلأنه مخالف لما صرح به في المغني ولما أشار إليه المصنف وأما ثانياً فلأن كون اللام للنفع فيما ذكر في مقابلة على مثل دعوت له في مقابلة دعوت عليه ولم يسمع استعمال عليهم العذاب فلا تهكم والظاهر أن هذه الجملة الاسمية عطف على ﴿خَتَمَ ٱللَّهُ عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ﴾ والإشكال بأنه يستلزم أن يكون تعليلاً للحكم السابق أعني عدم نفع الإنذار وذا ليس بظاهر قد مر جوابه في قوله تعليل للحكم السابق وقيل إنه عطف على قوله ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا﴾ عطف الاسمية على الاسمية والجامع أن ما سبق بيان حالهم وهذا بيان ما يستحقونه أو على خبر إن والجامع الشركة في المسند إليه مع تناسب مفهوم المسندين وتوسط ختم الله بينهما وإن سلم عدم مانعية العطف لعدم كونه أجنبياً بالكلية لكنه يخل اتساق النظم مع وجود وجه سالم عن ذلك وهو كونه عطفاً على جملة ختم الله والجامع أن ما سبق بيان حالهم في الدنيا وهذا بيان ما يستحقونه في العقبى أو في الدارين وإيثار الفعلية في المعطوف عليه لسبق الختم على العذاب وعدم إتيانه بالفاء التفريعية لئلا يتوهم أنه مسبب عن الختم المذكور بل هو مسبب عما اقترفوه ولو قيل إن العذاب مسبب عن الختم المسبب عما اقترفوه فيكون مسبباً عما اكتسبوه بهذه الواسطة لم يبعد بل هذا يلائم ما ذكره المصنف حيث جعل الختم مسبباً عما اقترفوه وقيل استئناف ولا وجه له إذ ما أمكن العطف لا يحسن أن يصار إلى الغير.

قوله: **(والعذاب كالنكال)** هذا التشبيه إنما يحسن إذا كان النكال أشهر وأعرف في المعنى المراد منهما والمراد بقوله (بناء) الوزن وهو ظاهر ولذا لم يتعرض له (و) أما اتحادهما (معنى) فبينه بقوله **(تقول عذب عن الشيء ونكل عنه إذا أمسك)** استشهاد على تماثله بالنكال معنى باعتبار معنى الردع والإمساك رسمي العذاب عذاباً لأنه يمسك الإنسان عن العصيان ويردعه عنه إما عن المعاودة إن فعل الجناية فعوتب أو عن فعل المعاصي إذا علم أن العاصي يستحق أن يعذب فيرتدع عنه وهذا الأخير هو الوجه في تسمية العذاب عذاباً مطلقاً في الدنيا والعقبى وأما الأول فمختص بالعذاب في الدنيا قال المصنف في تفسير قوله تعالى: ﴿ولكم في القصاص حياة﴾ [البقرة: ١٧٩] الآية وذلك لأن العلم به يردع القاتل عن القتل ولم يقل عذب الرجل إذا ترك الأكل والشرب والنوم فالعذاب حمل المعذب على أن يجوع ويظمأ ويسهر إذ الأول أنسب إذ الغرض من العذاب الإمساك عن المعاصي ومنه يتضح اختيار أفعل في قوله تقول أعذب وترك فعل للإشارة إلى ما ذكرنا من

قوله: والعذاب كالنكال بناء ومعنى فإن كلا منهما على وزن فعال بالفتح ومعنى كل منهما الم قادح أي ثقيل في الأساس فدحلني أي اثقلني ونزل بهم خطب فادح قال السجاوندي العذاب إيصال الألم إلى الحي مع الهوان فإيلام الأطفال والبهائم ليس بعذاب.

أن الثلاثي لا يستعمل في معنى الإمساك **(ومنه)** أي من قولهم أعذب عن الشيء إذا أمسك عنه أخذ الماء **(العذب)** لمناسبة بينهما إما لفظاً فظاهر وإما معنى **(لأنه)** فلأن الماء العذب **(يقمع العطش)** أي يزيله **(ويردعه)** أي يمنعه قوله نقاخاً بضم النون وقاف وخاء معجمة بوزن غراب وهو الماء البارد العذب لكسر العطش وفي الصحاح النقاخ الماء العذب الذي ينقخ الفؤاد ويبرده قوله وفراتاً أي **(ولذلك)** المذكور **(سمي)** الماء العذب **(نقاخاً وفراتاً)** لأنه يرفت العطش أي يكسره وفي الكشاف لأنه يرفته على القلب أي رفاتاً أصله فجعل العين فاء والفاء عيناً فصار فراتاً فعلى هذا وزنه عفاة ولم يتعرض له المصنف لأنه قيل عليه إنه تعسف لأنه لم يرو رفاتاً بمعنى فراتاً قط وقد يقال مراده إنه يلاحظ فيه معنى اعتبره الواضع حتى إذا لم يوجد صريحاً تصرفوا في مادته بتقدير التقديم والتأخير فليس لنا قلباً حقيقياً ولا يخفى ما فيه من التكلف **(ثم اتسع)** عطف على قوله والعذاب كالنكال أي وقع الاتساع في العذاب بالتعميم دون النكال يعني أنهما في الأصل كانا مترادفين ثم اتسع في العذاب فقط **(فأطلق على كل ألم فادح)** بفاء ودال وحاء مهملتين معناه المثقل الصعب والمراد مؤلم صعب شاق **(وإن لم يكن نكالاً أي عقاباً)** أي مانعاً قوله يردع الجاني صفة مقيدة لعقاباً فحينئذ يكون النكال أخص إذ حينئذ يكون ردع الجاني عن المعاودة مأخوذاً في مفهومه فيلزم أن لا يتحقق النكال في الآخرة وهذا مقتضى معناه لكن لقيام قرينة قد يستعمل في معنى العقاب مطلقاً مجازاً وعليه ورد قوله في حق فرعون ﴿فأخذه الله نكال الآخرة والأولى﴾ [النازعات: ٢٥] نقل عن السجاوندي العذاب إيصال الألم إلى الحي مع الهوان فإيلام الأطفال والبهائم ليس بعذاب وفيه نظر ظاهر.

قوله: (يردع الجاني عن المعاودة فهو) أي العذاب **(أعم منهما)** أي العذاب بعدما اتسع أعم مطلقاً منهما أي من النكال والعقاب إذ العقاب جزاء العمل فلا يطلق على الآلام التي تلحق الأطفال والبهائم مع أنه يطلق عليها العذاب والنكال أخص منه لما مر من أنه

قوله: وكذلك يسمى نقاخاً وفراتا أي ولكون معنى العذب الكسر والردع يسمى العذب من الماء نقاخاً لأنه ينقخ العطش ويكسره وفراتا لأنه يرفته أي يفته يقال رفت الشيء يرفته بيده كما يرفت المدر والعظم البالي ففراتا من رفت يرفت على القلب أي على قلب الحروف والقياس رفاتا قال محيي السنة والعذاب كل ما يعني الإنسان ويشق عليه قال الخليل العذاب ما يمنع الإنسان عن مراده ومنه الماء العذب كأنه يمنع العطش.

قوله: ثم اتسع عطف على قوله العذاب كالنكال بناء ومعنى حتى أن كل نكال عذاب وبالعكس إلا أنه اتسع في العذاب دون النكال.

قوله: يراد به ردع الجاني عن المعاودة صفة عقاباً أي ثم اتسع واطلق في معنى عام وهو كل ألم مثقل سواء أريد به ردع الجاني عن أن يعاود ما فعله من الجناية أو لم يرد فالعقاب أخذ نوعي ذلك المعنى العام المتسع فيه ألا يرى أن العذاب الأخروي ليس للردع عن الجناية وإنما هو مجازاة للجنايات التي اكتسبها العبد في دار التكليف.

عقاب مخصوص يعتبر فيه ردع الجاني عن المعاودة فالأعم من الأعم أعم من الأخص فالآلام الأخروية عذاب وليس بنكال وإطلاق النكال عليها مجازاً كما عرفت لا يضر.

قوله: (وقيل اشتقاقه من التعذيب الذي هو) مثل ما يقال الوجه من المواجهة فإن المزيد فيه إذا كان أشهر وأظهر يقال إن الثلاثي مشتق من المزيد فإن المواجهة أوضح وأشهر من الوجه ومعنى اشتقاقه منه أن معنى المراد من الثلاثي ما يراد من المزيد فكون العذاب مشتقاً من التعذيب يستلزم أن يكون **(إزالة العذب)** داخلة في مفهوم العذاب إذ معنى المشتق منه معتبر في المشتق ولا يشترط أن يكون معنى المشتق منه جزءاً من معنى المشتق كما توهم فإن هذا في اشتقاق الفعل ونحوه كالضرب للضارب ألا يرى أن الوجه مشتق من المواجهة مع أن معناهما واحد وتمريض المصنف له لما ذكرنا لا لما ذكره البعض من أن اشتقاق الثلاثي من المزيد ليس بمتعارف وإنما المشهور عكسه وحاول بعضهم توجيهه فقال إن المراد أنه مأخوذ منه في الأصل ثم استعمل في الإيلام مطلقاً وقطع النظر فيه عن الإزالة ولا يخفى بعده إذ إزالة العذب في التعذيب مستفادة من بنائه فإن التفعيل كالأفعال قد يكون للسلب فبأي طريق يستفاد ذلك من العذاب **(كالتقذية)** بمعنى إزالة القذى وهو بفتح القاف وتخفيف الذال المعجمة الوسخ في موق العين **(والتمريض)** حسن القيام على المريض ويستلزم إزالة المرض.

قوله: (والعظيم نقيض الحقير والكبير نقيض الصغير) والمراد بالنقيض ما يرفع الشيء عرفاً كما نقل عنه قدس سره فإذا قيل كبير وعظيم رفع الأول بأنه صغير والثاني بأنه حقير حاصل كلامه أن المراد بالنقيض النقيض في المفرد ولو قيل المراد به التقابل لا النقيض المصطلح عليه لكان أحسن إذ الظاهر أن التقابل هنا التضاد وقال الراغب عظم الرجل كبر عظمه ثم استعير لكل كبير وأجري مجراه محسوساً كان أو معقولاً معنى كان أو

قوله: كالتقذية والتمريض يقال اقذيت عينه جعلت فيها القذى وقذتها بالتشديد أي أخرجت منها القذى والقذى في العين ما يسقط فيه ويقال قذيت عينه تقذى قذى فهو رجل قذى العين إذا سقطت في عينه قذاة والتمريض إزالة المرض يقال مرضه بالتشديد إذا أزال مرضه.

قوله: فالعظيم فوق الكبير يعني إذا كان الحقير مقابلاً للعظيم والصغير للكبير يلزم أن يكون العظيم فوق الكبير لأن العظيم لا يكون حقيراً لأن الضدين لا يجتمعان والكبير قد يكون حقيراً كما أن الصغير قد يكون عظيماً إذ لا تضاد بين الكبر والحقارة ولا بين الصغر والعظمة فمعنى كون العظيم فوق الكبير أن الكبير حال كونه كبيراً يجوز أن يكون حقيراً لأن الكبر قد يجتمع مع الحقارة في مادة واحدة لعدم المضادة بينهما والعظيم حال كونه عظيماً لا يجوز أن يكون حقيراً لأن العظمة والحقارة لا تجتمعان في شيء واحد لتضاد بينهما فالفوقية إنما جاءت للعظيم لكون العظمة صفة شرف تباين الحقارة والكبير إنما كان دون ذلك لإمكان اتصافه بصفة الحقارة والخساسة وعدم إمكان ذلك في العظم وكذا كون الحقير دون الصغير لأن الصغير حال كونه صغيراً يجوز أن يكون عظيماً ولا كذلك الحقير فإنه وقت كونه حقيراً لا يتصف بالعظم.

عيناً والعظيم إذا استعمل في الأعيان فأصله أن يقال في الأجزاء المتصلة والكبير يقال في المنفصلة وقد يقال في المنفصلة عظيم نحو جيش عظيم ومال عظيم وذلك في معنى كبير **(فكما أن الحقير دون الصغير فالعظيم فوق الكبير)** أي هما جنسان والحقير أخسهما كما أن العظيم والكبير شريفان والعظيم أشرفهما فتوصيف العذاب به أشد تهويلاً من توصيفه بالكبير قيل والفرق المعنوي بين العظيم والكبير أن الظاهر أن العظيم أنسب بالرتب ولذا يقال في مقابله الحقير والكبير أنسب بما سواها ولذا يقال في مقابله الصغير فإن الصغير[1] يستعمل غالباً في الجثة وإن كان يستعمل في المعاني أيضاً كما يقال فلان أصغر سناً[2] وقد يستعمل الكبير في الرتبة فيقال إن فلاناً أكبر رتبة ولكن لا يقال أصغر رتبة من فلان بل أحقر منه فعلم مما ذكر أن الحقير أخص من الصغير كما أن العظيم أخص من الكبير قال قدس سره فما يتوهم من أن نقيض الأخص أعم مما لا يلتفت إليه في أمثال هذه المباحث انتهى يعني أن الحقير أخص ونقيضه العظيم فيلزم أن يكون العظيم أعم من الكبير مع أن الأمر بالعكس وجه عدم الالتفات أن ما ذكر من أن نقيض الأخص أعم في النقيض الاصطلاحي وهنا ليس كذلك لما عرفت من أن التقابل بينهما التضاد وقد اعترض على قولهم إن العظيم والكبير يستعملان في الأجرام والمعاني والعظيم فيها فوق الكبير فيها فناسب وصف العذاب به دون الكبير بأن في الحديث القدسي «**الكبرياء ردائي والعظمة إزاري**» بأنه يفهم منه أن صفة الكبر أرفع من العظمة حيث جعلت الكبرياء قائمة مقام الرداء والعظمة مقام الإزار وقد علم أن الرداء أرفع من الإزار فوجب أن يكون صفة الكبير أرفع من العظمة لأن الكبير هو الكبير في ذاته سواء استكبره غيره أم لا وأما العظمة فعبارة عن كونه بحيث يستعظمه غيره وإذا كان كذلك كانت الصفة الأولى ذاتية وأشرف من الثانية.

قوله: (ومعنى التوصيف به أنه إذا قيس بسائر ما يجانسه) لما كانت العظمة معنى إضافياً أشار إلى ما يضاف إليه للتنبيه على أن إضافته ليست بالقياس إلى ما هو جزء له فإنه مختص بعظيم المقدار بل بالقياس إلى سائر ما يجانسه من الآلام في الدنيا والبرزخ وإنما قيد به لأنه ليس عظيماً بالقياس إلى كل ما سواه ولا بالقياس إلى غير ما يجانسه قوله **(قصر عنه وحقر بالإضافة إليه)** جمعية أي عد حقيراً بالقياس إليه لأنه نوع عظيم من الآلام لا يعلم كنهه إلا الله تعالى كما سيجيء.

قوله: (ومعنى التنكير في الآية أن على أبصارهم نوع غشاوة) أي في الموضعين ولذا

قوله: ومعنى التنكير في الآية الخ يريد أن التنكير في كل واحد من غشاوة وعذاب للنوعية

---

(١) ولكون الصغير باعتبار المقدار والجثة والحقارة باعتبار الدرجة والرتبة جاز أن يكون الشيء صغير الجثة عظيم الرتبة واستوضح باللؤلؤ بالقياس إلى الشيء الدني العظيم المقدار فعلم منه جواز كون الشيء عظيم المقدار وحقير الرتبة.

(٢) ولا يقال أعظم سنابل أكبر سناً كما لا يقال أحقر سنابل أصغر سناً.

زاد قوله في الآية ولو قال ومعنى التنكير في غشاوة وعذاب عظيم لكان أصرح في المقصود وحاصل كلامه أن معنى التنكير فيهما للنوعية لا للتعظيم كما ذهب إليه صاحب المفتاح وقد رجحه طائفة إذ حمل تنكير عذاب على النوعية أولى لاستفادة التعظيم من صريح وصفه ولو حمل عليه لكان عظيماً تأكيداً والتأسيس أولى من التأكيد وحمل في غشاوة أيضاً عليها لرعاية التناسب مع أن فيها مبالغة فوق التعظيم كما أشار إليه بقوله تبعاً للكشاف غشاء **(ليس مما يتعارفه الناس)**[1] وفي الإبهام من العظمة ما لا يخفى إذ المقصود بيان بعدهم عن الإدراك والتعظيم على هذا الوجه أوفى به والاحتمالات أربعة أن التنوين فيهما إما للنوعية أو للتعظيم والتهويل وهما شديد التناسب أو الأول للنوعية والثاني للتهويل وهذا نصيح أيضاً أو على العكس وهو مرجوح حينئذٍ كذا قيل.

قوله: (وهو التعامي عن الآيات) ليس معناه إظهار العمي وليس له عمى بل معناه أنهم عمي بسوء اختيارهم وفرض إصرارهم على الكفر فإنهم لما أبوا عن أن يتبصروا الآيات بأبصارهم كأنهم أظهروا العمى وليس لهم عمى حقيقة فبهذا الاعتبار صح جعله من باب تمارض ولهذا اختير التعامي على العمى **(ولهم من الآلام العظام)** بالمد جمع الم والعظام جمع عظيم إشارة إلى صفته واختار الجمع إذ المراد به في النظم الجليل الجنس يراد به الكثير بقرينة ولهم من قبيل انقسام الآحاد إلى الآحاد وجملة افراد العذاب عظيمة وإن كان بعض فرد منها أعظم من الفرد الآخر **(نوع عظيم)** وفيه تأييد لما ذكرنا أن في الإبهام من بيان عظمته ما لا يخفى إذ قوله عظيم العظيم الذي يستفاد من جعله للنوعية وإياك وأن تظن أنه إشارة إلى جواز كونه للتعظيم فإن صريح قوله نوع يأبى عنه **(لا يعلم**

والمقصور بيان وجه التنكير في كل واحد منهما لا في تنكير عذاب فقط ولذا قال في الآية ولم يقل فيه وكذا قال الزمخشري ومعنى التنكير أن على أبصارهم نوعاً من التغطية غير ما يعرفه الناس وهو غطاء التعامي عن آيات الله ولهم من بين الآلام العظام نوع عظيم لا يعلم كنهه إلا الله تعالى: حيث أطلق التنكير ولم يقيد أي لم يقل والتنكير فيه حتى يصرف إلى ما هو بصدد تفسيره فحسب ولعل حمل التنكير على النوعية في الموضعين دون التعظيم مع احتماله للتعظيم أيضاً لأن وصف العذاب بالعظيم يأبى حمله على التعظيم من حيث الظاهر لوقوع التكرار وإنما قلنا من حيث الظاهر لجواز حمل الوصف على التأكيد على نحو مضى أمس الدابر وهذا هو تأويل من حمله على التعظيم من المفسرين ولما الجأ الوصف ههنا إلى ارتكاب جعله للنوعية اضطر إلى جعله في غشاوة للنوعية أيضاً ليناسب الجزاء المجزى عليه لا لأن في غشاوة ما يأبى التعظيم وذكر لفظ التعامي دون العمى وإن كانوا مطبوعين عليهم إيماء إلى أن ذلك من سوء اختيارهم وشوم اصرارهم لأن الصيغة تنبىء عن الاختيار كالتغافل والتجاهل والتمارض يقال تغافل عنه وتجاهل وتمارض أي أرى من نفسه أنه غافل وجاهل ومريض واظهر من نفسه هذه الصفات من غير اتصاف بها كقول الشاعر:

تعاللت كي أشجي وما بك علة ... تريدين قتلي قد ظفرت بذلك

---

(١) من المعنى المجازي الذي سبق توضيحه.

كنهه إلا الله) كأنه لفخامته ولإبهامه خفي جنسه وماهيته حتى كان مما لا يوقف على كنهه وحقيقته ولا يعلم ذلك إلا الله العلام الغيوب وإفادة ذلك في حمله على التعظيم بعيد بمراحل.

قوله تعالى: ﴿وَمِنَ ٱلنَّاسِ مَن يَقُولُ ءَامَنَّا بِٱللَّهِ وَبِٱلْيَوْمِ ٱلْآخِرِ وَمَا هُم بِمُؤْمِنِينَ ۝٨﴾

قوله: (لما افتتح سبحانه وتعالى بشرح حال الكتاب)[١] المراد بالكتاب القرآن بأسره وأما إرادة السورة منه بعيدة إذ المشروح بقوله تعالى: ﴿ذَٰلِكَ ٱلْكِتَٰبُ﴾ الآية القرآن عن آخره إذ لم يعرف أن أحداً ذهب إلى أن المراد به سورة البقرة والقول بأن المراد بالكتاب السورة هنا وهناك القرآن ضعيف إذ قوله بشرح حال الكتاب لا يلائمه إذ المشروح حاله الكتاب بجميعه وإن كانت هذه السورة مشروحاً حالها في ضمن شرح مجموع الكتاب وهذا وجه الجواز فتح يكون المراد بالافتتاح إضافياً إذ سورة الفاتحة هي ما بها الافتتاح حقيقة[٢] وقيل إن كون سورة البقرة أوله وافتتاحه بناء على أن سورة الفاتحة بمنزلة الخطبة والثناء والدعاء يقدم على مقاصد الكتاب ولا ضمير فيه انتهى. ولا يخفى ضعفه إذ سورة الفاتحة كما بينه المص هناك مشتملة على الحكم النظرية والأحكام العملية وغير ذلك فكيف يقال إنها بمنزلة الخطبة والشرح أصله لغة بسط اللحم ونحوه ومنه شرح الصدر أي بسطه بنور إلّهي وشرح الكلام والكتاب إظهار ما يخفى من حاله ومعانيه والمراد هنا إظهار حاله وهذا المعنى مجاز بعلاقة الانبساط حسي في المشبه به ومعقول في المشبه ثم صار حقيقة عرفية **(وساق لبيانه)** بيانه فاعل ساق وأصل السوق تسيير الدواب فتجوز به هنا عن اقتضاء ذكره لأنه سوق معنوي وجه اقتضاء **(ذكر المؤمنين)** لأنهم المهتدون بهدايته والمنتفعون بأحكامه لكن الأولى ذكر المتقين لأن المراد كما صرح به المشارفون للتقوى والمتبادر من كلامه هنا المؤمنون بالفعل قوله **(الذين أخلصوا دينهم لله تعالى وواطأت فيه قلوبهم ألسنتهم)** إشارة إلى اتحاد الإيمان والدين وذكر الإخلاص للإشارة إلى المرتبة الوسطى من التقوى وقد جوز فيما سبق احتمال المعاني الثلاثة لها وواطأت أي وافقت وطابقت كالبيان للإخلاص.

قوله: (وثنى بأضدادهم الذين محضوا الكفر) بقوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ﴾ الآية هذا على تقدير أن يكون المراد من الذين كفروا أناساً بأعيانهم وهم الكفرة ظاهراً وباطناً ظاهر وأما على تقدير أن يكون المراد الجنس فكون المراد به الكفرة مع شموله المنافقين بناء على قاعدة إذا قوبل العام بالخاص يراد به ما وراء الخاص فلا حاجة إلى الجواب بأنه والكافر في عرف الشرع والعرف العام إنما يقال لمن أظهر جحده وإنكاره سواء كان عن صميم اعتقاد أو عتو وعناد كما أن المؤمن من وافق ظاهره باطنه في التصديق وأما إطلاقه

---

(١) أشار إلى أن المفعول المحذوف هو الكتاب أي لما افتتح سبحانه وتعالى الكتاب الكريم.

(٢) وأيضاً البسملة جزء من السورة عند المص والم مقدم على شرح حال الكتاب فلا يكون الافتتاح حقيقياً وإن أريد بالكتاب سورة البقرة.

على هذا وعلى ما يشمل المنافق وهو من أظهر الإسلام وأبطن الكفر بحسب نفس الأمر وحقيقة اللغة والمراد هنا الأول على ما يشهد السباق والسياق لأنه إذا كان كون المراد المعنى الشرعي بشهادة السباق والسياق فما ذكرناه أولى إذ الظاهر أنه في عرف الشرع عام للمنافقين أيضاً ألا يرى أنه إذا ذكر الكفرة ولم يذكر في مقابلهم المنافقون فلا ريب في عمومه وهو كثير في القرآن فلا جرم في عمومه هنا بحسب المفهوم لكنه عام خص منه البعض والجواب بأن يقال المتبادر من الإنذار المواجهة به وإلقاء الإنذار إلى المنذر والمنافقون لا يواجهون به لأنهم تواردوا بظاهر الإيمان بعيد لأنه إن أراد بالمواجهة كون المنذر مخاطباً بالإنذار فيلزم منه أن لا يكون الغائبون منذرين بالإنذار ولا يخفى فساده وإن أريد بها وصول الإنذار إليهم فالمنافقون أيضاً كذلك وأما ما قيل لو تناول الذين كفروا المنافقين لكان الأولى أن يقال ومنهم بدل قوله ومن الناس فلما قيل ومن الناس علم أن المنافقين غير داخلين فيهم فضعيف لأن كون المقام مقام إضمار لا يمنع العدول إلى الإظهار لنكتة وهي الإيذان بكثرة الذين كفروا وقلة هؤلاء بالنسبة إليهم كما ينبىء عنه التبعيض كما صرح به صاحب الإرشاد[1] لكن لو قيل ومنهم لأفاد ذلك كما ينبىء عنه التبعيض ولا مدخل في ذلك لذكر ناس فالنكتة في ذلك على ذلك التقدير التحقير لأن هذا المبنى متعارف فيه ولكمال التقرر في الذهن والمراد بالتثنية تثنية القسم كما صرح به في ثلث بالقسم الثالث وجه التثنية والتثليث بعد شرح حال الكتاب باعتبار أنهم لا ينفع فيهم هداية الكتاب ولا يغني عنهم الآيات والخطاب الذين محضوا الكفر بتشديد الحاء وهو أبلغ وتخفيفها بمعنى أخلصوه ولم يخلطوا خداعاً واستهزاء وهذا معنى الإخلاص والتمحيض هنا وإليه أشار بقوله **(ظاهراً وباطناً)** وأصل المحض اللبن الذي لا ماء فيه ثم تجوز به عما ذكر تشبيهاً له في الخلو عن اختلاط غيره ثم اشتهر وصار حقيقة عرفية فيه **(ولم يلتفتوا لفته)** أي جانبه الضمير للكتاب أو لله تعالى أو الإيمان وجوز رجوعه إلى الكفر على أن المعنى لم ينظروا إلى الكفر حتى يظهر لهم قبحه فينزجرون عنه وهذا هو المناسب للمقام لفظاً ومعنى إذ عدم التفاتهم إلى الإيمان ونحوه قد بين فيما سبق مشروحاً لكن البعض استبعده ثم نصب لفته بنزع الخافضية أي لم يلتفتوا إلى جانبه **(رأساً)** أي أصلاً إشارة إلى سلب كلي.

قوله: (ثلث بالقسم الثالث) بتشديد اللام جواب لما أي ذكر هذا القسم ثالثاً

قوله: ثلث بالقسم الثالث الخ وفي الكشاف افتتح سبحانه بذكر الذين اخلصوا دينهم لله وواطأت فيه قلوبهم ألسنتهم ووافق سرهم علنهم وفعلهم قولهم ثم ثنى بالذين محضوا الكفر ظاهراً وباطناً قلوباً وألسنة ثم ثلث بالذين آمنوا بأفواههم ولم تؤمن قلوبهم وأبطنوا خلاف ما اظهروا إلى هنا كلامه قد اشكل هذا المقام على شراح الكشاف إذا أريد بالذين كفروا الجنس سواء قصد بهم المصممون على الكفر بدلالة الخبر أولا لأن الذين كفروا على التقديرين متناول للمنافقين المصممين على النفاق فالقسم دائر بين اثنين لا ثالث لهما غايته أنه أفرد بالذكر بعض ما يتناوله

---

(١) وأيضاً التعبير بالناس معلل بعدم دخولهم فيهم ولو علل عدم الدخول بالتعبير بالناس لكان شائبة المصادرة.

(المذبذب بين القسمين) أي المتردد إشارة إلى قوله تعالى: ﴿مذبذبين بين ذلك لا إلى هؤلاء ولا إلى هؤلاء﴾ [النساء: ١٤٣] الآية أي وهم مترددون بين الإيمان والكفر لا منسوبين إلى المؤمنين في الحقيقة وفي نفس الأمر ولا إلى الكافرين أي بحسب الظاهر أو لا صائرين إلى أحد الفريقين بالكلية من الذبذبة وهو جعل الشيء مضطرباً واضطرابهم بميلهم تارة إلى المؤمنين وأخرى إلى الكافرين لكن ميلهم إلى المسلمين بحسب الظاهر وميلهم إلى الكفار في نفس الأمر وبهذا القيد هنا وفيما مر يندفع الإشكال بأنهم حينئذٍ ليسوا داخلين في زمرة الكافرين وهذا خلاف الواقع ومناف لما سيأتي وأيضاً بأنهم كيف يميلون إلى الضدين معاً وأيضاً إذا كانوا مائلين إلى القسمين معاً فدخولهم في جنس الكافرين ليس أولى من دخولهم في زمرة المسلمين وأيضاً إذا كانوا داخلين في طائفة الكافرين فيكون القسم منحصراً في القسمين ولا يكون أقساماً ثلاثة واندفاع الإشكالات المذكورة ظاهر مما قررناه من أن ميلهم إلى المؤمنين بحسب الظاهر لا في نفس الأمر وميلهم إلى شياطينهم بالعكس والاعتبار بنفس الأمر والحقيقة لا بالظاهر[1] ومن هذا قال وهم أخبث الكفرة لكن التقسيم بحسب الظاهر.

القسم الثاني وقالوا وبالجملة لا دلالة لقوله الذين كفروا على أنهم محضوا الكفر ظاهراً وباطناً قلوباً وألسنة ثم أجابوا بأنه دلالة لقوله ثم ثنى بالذين محضوا على أنه ذكر للممحضين خاصة بل المراد بأنهم إشارة إلى جمع مخصوص معهود إذا أريد بالتعريف في الذين العهد أو الجنس الداخل فيه الماحضون دخولاً أولياً إن كان التعريف للجنس لتبادر الفهم إليهم من اطلاق الكافرين أقول هذا الجواب ليس بجيد لأن قوله ثم ثنى بالذين محضوا صريح في أن المراد بالذين كفروا ذكر للممحضين خاصة والمخالف مكابراً أو معاند وقد يجاب بأنه لما خص البعض منهم بأنهم منافقون علم أن الباقين هم الممحضون وضعفه ظاهر لأنه لا يدل على اختصاص الذكر بالممحضين غايته أنه حكم على الجنس بحكم يتناول الفريقين ثم على البعض منهم بحكم خاص به كما يقال بنو فلان كلهم علماء ومنهم فقهاء فإنه لا يكون الأول ذكراً لغير الفقهاء بالخصوص أقول في قولهم لا دلالة للذين كفروا الآية على أنهم محضوا الكفر قلوباً والسنة نظر لأنه يدل على ذلك ما وقع بعده من الجملة المفسرة له اعني جملة لا يؤمنون فإن الإيمان الشرعي هو مجموع التصديق القلبي والإقرار باللسان فحين سلب عنهم الإيمان علم أنهم محضوا الكفر قلوباً وألسنة فعلى هذا لا يتناول القسم الثاني وهم الذين كفروا المذبذبين بين القسمين الأولين فثلث السم بذكر المنافقين لبيان حالهم فإن قيل قد سلب الإيمان أيضاً من المنافقين على ابلغ وجه بقوله عز وجل: ﴿وما هم بمؤمنين﴾ [البقرة: ٨] حيث جيء باسمية الجملة والباء المزيدة للتأكيد قلنا معنى ﴿وما هم بمؤمنين﴾ [البقرة: ٨] قلوباً وإن آمنوا السنة بقرينة قوله: ﴿يقولون آمنا﴾ [آل عمران: ٧] بخلاف قوله: ﴿لا يؤمنون﴾ [البقرة: ٦] فإنه ينفي الإيمان منهم ظاهراً وباطناً وهذا النفي أبلغ من ذاك لأن خلو الإيمان من محلين أرسخ قدماً في امحاض الكفر من خلوه من مكان واحد.

---

(١) وكذا الكلام في طرف النفي أي عدم نسبتهم إلى المؤمنين بالحقيقة وفي نفس الأمر وعدم نسبتهم إلى الكفار بحسب الظاهر.

قوله: (وهم الذين آمنوا) أي بحسب اللغة إذ لا نزاع في أن المقر باللسان وحده يسمى مؤمناً لغة لكونه امارة للتصديق وإن تخلف عنه ولذا قال ولم تؤمن قلوبهم فالإيمان المثبت لهم ظاهر أو لغة والمنفي عنهم باطناً وحقيقة فلا يلزم التناقض وفي قوله **(بأفواههم)** بالباء **(ولم تؤمن قلوبهم)** بلا باء والتعبير بالأفواه دون التعبير بألسنتهم نكتة جليلة يعرفها من له سليقة.

قوله: (تكميلاً للتقسيم) بذكر رؤساء أمة الدعوة وأعلامهم فلا ينافي عدم ذكر المؤمنين الغير المتقين وغير المصرين من الكفرة ومبطن الإيمان ومظهر الكفر كعمار كذا نقل عنه قدس سره إن أريد بالتقوى المرتبة الأولى فلا ريب في شموله جميع المؤمنين فليحمل كلام المصنف عليه وغير المصرين من الكفرة داخل في زمرة المؤمنين إن ماتوا على الإيمان إذ الاعتبار بالخواتم عند المصنف ألا يرى أن المؤمن الذي مات على الكفر والعياذ بالله تعالى داخل في جملة الكافرين قال المصنف في سورة البقرة في قوله تعالى: ﴿وإذ قلنا للملائكة اسجدوا لآدم﴾ [البقرة: ٣٤] الآية وإن الذي علم الله من حاله أنه يتوفى على الكفر هو الكافر على الحقيقة وإن كان بحكم الحال مؤمناً انتهى والمفهوم منه أن من علم الله من حاله أنه يتوفى على الإيمان فهو مؤمن على الحقيقة وإن كان بحكم الحال كافراً هذا مذهب أبي الحسن الأشعري والمصنف ممن تبعه والكلام مع المصنف فلا إشكال عليه وإن كان يرد على غيره وأما مبطن الإيمان ومظهر الكفر إكراهاً لا اختياراً كعمار رضي الله تعالى عنه فلا إشكال في دخوله في المؤمنين.

قوله: (وهم أخبث الكفرة وأبغضهم إلى الله) كونهم أخبث وأبغض لما ذكره بقوله

قوله: وهم الذين آمنوا بأفواههم أي اظهروا كلمة دالة على الإيمان وهي كلمة الشهادة وهو المراد من قوله: ﴿آمنا﴾ [البقرة: ٨] وأما قوله: ﴿ولم تؤمن قلوبهم﴾ [المائدة: ٤١] أي لم يكن قولهم ذلك عن تصديق القلب فلأن محل التصديق القلب لقوله عز وجل: ﴿كتب في قلوبهم الإيمان﴾ [المجادلة: ٢٢] ولما يدخل الإيمان في قلوبكم وهو المراد من قوله: ﴿وما هم بمؤمنين﴾ [البقرة: ٨] ولذا قال رحمه الله تعالى ولم تؤمن قلوبهم قصداً إلى أن معنى قوله: ﴿وما هم بمؤمنين﴾ [البقرة: ٨] بقلوبهم قال الطيبي رحمه الله اعلم أن الإيمان إن كان مجرد التصديق بالجنان فنسبته إلى القلب حقيقة وإلى غيره مجاز ومن ثمة فسر قوله: ﴿آمنوا بأفواههم﴾ [المائدة: ٤١] بأظهروا كلمة الإيمان وإن كان مجموع التصديق والأعمال فنسبته إلى الشخص حقيقة وإلى بعض الجوارح مجاز.

قوله: تكميلاً للتقسيم أي للتقسيم الحاصر في الفرق الثلاثة هذا إنما يستقيم إذا أريد بالذين كفروا الذين محضوا الكفر ظاهراً وباطناً ولم يعتبر منهم التصميم والختم أن لو اعتبر ذلك فهم لا يكمل التقسيم بل يبقى من الكفار من لم يصمم على الكفر ولم يختم على قلوبهم خارجاً عن القسمة وإن لم يعتبر ذلك فيهم اشكل ادخال المنافقين المصممين على النفاق في جملتهم على أن عدم اعتبار ذلك فيهم غير جائز لقوله عز وجل: ﴿سواء عليهم﴾ [البقرة: ٦] الآية وقوله: ﴿ختم الله على قلوبهم﴾ [البقرة: ٧] وهو مصرح فيما بعد بدخولهم فيهم.

(لأنهم) لا ينافي كون غيرهم أخبث باعتبار آخر والخلاف المذكور في كلام الإمام لفظي قال اختلفوا في كفر المنافق والكفر الأصلي أيهما أقبح فقيل الأصلي أقبح لأنه جاهل بالقلب كاذب باللسان وقيل غيره أقبح لأن المنافق كاذب أيضاً مع زيادة أمور آخر منكرة كذا قيل والأولى أن يقال إن المصنف اختار قول من قال إن المنافق أقبح لقوة دليله ولكونهم معذبين بالدرك الأسفل من النار وهو أشد عذاباً من عذاب سائر الفجار وهذا معنى كونهم أخبث الكفرة وأبغضهم ولا يخفى أن إثارة الفتنة وإفشاء حال المسلمين بسبب إطلاع أسرارهم داخل في قوله لأنهم (موهوا الكفر) وهذا أشد أذى من أذى المشركين بالسب والمحاربة لأنه إفساد في الدين والقول بأنهم من اليهود وهم أشد عداوة حيث قدم ذكر اليهود على المشركين في النظم الجليل فهم أخبث الكفرة كلام خطابي وأما قول الإمام الغزالي والمنافق كفر وستر فكان ستره لكفره كفراً آخر فداخل في كلام المصنف قوله لأنهم موهوا الخ التمويه الطلاء بماء المذهب والفضة يقال موهت الشيء طليته بماء الذهب أو الفضة والمراد به الستر والإخفاء استعارة شبه سترهم الكفر بالإيمان بستر الشيء القبيح الردي بالذهب أو الفضة ففي موهوا استعارة تبعية (وخلطوا به) أي بالكفر (خداعاً) بكسر الخاء أي مخادعة كما قال الله تعالى: ﴿يخادعون الله والذين آمنوا﴾ [البقرة: ٩] الآية (واستهزاء) أي وخلطوا به استهزاء كما قال الله تعالى حكاية عنهم ﴿إنما نحن مستهزؤون﴾ [البقرة: ١٤].

قوله: (ولذلك) أي ولكونهم أخبث الكفرة للعلة المذكورة (طول في بيان خبثهم) حيث بين حالهم في ثلاث عشر آية يذكر ادعائهم إحاطة الإيمان من جانبي المبدأ والمعاد ومخادعتهم ومرض قلوبهم وزيادته فيها وكونهم معذبين بسبب كذبهم أو بدله وإفسادهم وادعائهم الإصلاح وإفسادهم في الأرض (وجهلهم) بما هو كالمحسوس قال الله تعالى:

قوله: لأنهم موهوا الكفر الخ التمويه من موهت الشيء أي طليته بذهب فقوله لأنهم موهوا الكفر وخلطوا به خداعاً واستهزاء بقليل لكونهم اخبث الكفرة وأبغضهم إلى الله لأن كفرهم مضاعف بالنسبة إلى الماحضين لأن انكارهم الحق بقلوبهم كفر وضمهم إلى ذلك أمر آخر وهو الخداع والاستهزاء كفر آخر على أن مجرد قولهم آمنا بالله وباليوم الآخر لو فرضنا أنهم اقروا به لا على وجه النفاق كان كفراً فقولهم ذلك على وجه النفاق كفر مضاعف بخلاف قولهم آمنا بالنبي وكتابه لأنه لو فرضناهم يقولون به لا على وجه النفاق لا يكون كفراً بل إيماناً وهذا هو المراد من تخصيص الإيمان بالله وباليوم الآخر بالذكر من بين سائر ما يجب به الإيمان لما في هذا التخصيص من الكشف عن افراطهم في الخبث وتماديهم في الفجور وانهماكهم في الضلال لأن القوم كانوا يهوداً وإيمان اليهود بالله ليس بإيمان لقولهم عزير ابن الله وكذا إيمانهم باليوم الآخر لأنهم يعتقدون على خلاف صفته كاعتقادهم بأن نعيم أهل الجنة بالنسيم والأرواح العبقة.

قوله: ولذلك طول في بيان خبثهم أي لكونهم اخبث الكفرة طول عز وجل في بيان خبثهم فمعنى اللامين في لأنهم ولذلك أن الأولى لتعليل زيادتهم في الخباثة على سائرهم بتضاعف كفرهم والثانية لتعليل التطويل في بيان حالهم بتلك الزيادة وكان الأنسب لبلاغة القرآن أن يختار لفظ اطنب مكان طول قوله وسجل على عمههم العمه عدم البصيرة كما أن العمى عدم البصر.

﴿ولكن لا يشعرون﴾ [البقرة: ١٢] و ﴿لكن لا يعلمون﴾ [البقرة: ١٣] **(واستهزائهم)** أي معاملة استهزائهم كما قال الله تعالى: ﴿الله يستهزىء بهم﴾ [البقرة: ١٥] وعطفه على جهلهم يؤيد كون جهلهم مصدراً معطوفاً على خبثهم وفي نسخة واستهزأ بهم بالباء الجارة فحينئذٍ يكون جهل فعل ماضٍ عطف على طول واستهزأ أيضاً ماضٍ معطوف على جهلهم أو طول وهذا هو الأولى حتى بعضهم خطأ الاحتمال الأول لعدم التطويل في جهلهم واستهزائهم لكن هذا ضعيف لأن التطويل في المجموع لا في كل واحد من المتعاطفين فتأمل **(وتهكم في أفعالهم)** بقوله تعالى: ﴿أولئك الذين اشتروا الضلالة بالهدى﴾ [البقرة: ١٦] الآية قيل وتهكم اتفقوا على أن تهكم فعل ماضٍ عطف على طول بخلاف الأولين لأنه بآية مستقلة غير متشاكلة ومتشابكة وهي قوله تعالى: ﴿أولئك الذين﴾ [البقرة: ١٦] الآية وأما بيان الخبث والجهل والاستهزاء في آيات متشاكلة متشابكة وهي قوله ﴿وَمِنَ ٱلنَّاسِ﴾ إلى قوله تعالى: ﴿أولئك الذين اشتروا الضلالة﴾ [البقرة: ١٦] الآية والمراد بالاستقلال عدم التشابك بما قبله **(وسجل على عميهم وطغيانهم)** أي حكم بهما حكماً قطعياً حيث قال: ﴿ويمدهم في طغيانهم يعمهون﴾ [البقرة: ١٥] والعمه في البصيرة كالعمى في البصر وهو التحير في الأمر وغوائله أشد من العمى.

قوله: (وضرب لهم الأمثال) بقوله تعالى: ﴿مثلهم كمثل الذي استوقد ناراً﴾ [البقرة: ١٧] إلى آخرها وفي ضرب الأمثال التسجيل على خسرانهم والحرمان عن مقاصدهم وعلى عميهم وصممهم وغير ذلك من الأحوال العجيبة والأطوار الغريبة والأمثال أريد بها ما فوق الواحد وطول بمعنى فصل وأوضح لا بمعنى المقابل للإطناب حتى قيل إن التعبير بالإطناب أنسب ببلاغة القرآن **(وأنزل فيهم أن المنافقين في الدرك الأسفل من النار)** لم يذكر هنا هذه الآية لكن المصنف تعرض لها لقوة دلالتها على كونهم أخبث الكفرة لما أشرنا إليه من أشدية العذاب فهي أدل على كون المعذب به أخبث الكفرة وأبغضهم إلى الله تعالى.

قوله: (وقصتهم عن آخرها) أي متباعدة ومتجاوزة عن آخرها والوصول إلى غيرها

قوله: وسجل على عمههم وطغيانهم معنى التسجيل مستفاد من لفظ المد في قوله: ﴿ويمدهم في طغيانهم يعمهون﴾ [البقرة: ١٥] وفي إضافة الطغيان إليهم تسجيل أيضاً على الطغيان غير ما أفاده المد.

قوله: وقصتهم عن آخرها معطوفة على قصة المصرين أي وقصة المنافقين المشتملة على ثلاثة عشر آية وجمل شتى معطوفة على قصة المصرين المشتملة على اثنين وعلى أربع جمل وفي الكشاف وقصة المنافقين عن آخرها معطوفة على قصة الذين كفروا كما تعطف الجملة على الجملة وإنما جعله شبيهاً بعطف الجمل لا من قبيل عطف الجمل لأن تصحيح كون العطف من ذلك القبيل متوقف على وجوه مناسبة ثابتة بين آحاد الجمل المعطوفة وبين آحاد الجمل المعطوف عليها وذلك وإن وجدت فإنما توجد بتكلف بعيد وجعله من عطف القصة على القصة يكفي فيه تناسب القصتين في الغرض المسوق له هاتان القصتان ولا يحتاج إلى تكلف تخريج وجه بعيد في حصول

وهذا يستلزم الاستيفاء والمعنى وقصتهم بتمامها **(معطوفة على قصة المصرين)** يعني أنه ليس من باب عطف جملة على جملة لتطلب مناسبة الثانية مع السابقة بل من باب ضم جمل مسوقة لغرض إلى آخر مسوقة لآخر والمعنى بالعطف المجموع وشرطه المناسبة بين الغرضين فكلما كانت المناسبة بين القصتين أشد وأمكن كان العطف بينهما أشد وأحسن ولا يتكلف لخصوص كل جملة تناسب وهذا أصل في العطف وتفرد به صاحب الكشاف وتبعه المصنف ولم يصرح به الإمام والسكاكي ولذلك أشكال عليه العطف في نحو ﴿وبشر الذين آمنوا وعملوا الصالحات﴾ [البقرة: ٢٥] على الوجه المذكور كذا نقل عن صاحب الكشف ومنه اتضح أن عطف القصة على القصة مختص بجمل متعددة فقول بعض الفضلاء في تصحيح عطف وهو حسبي ونعم الوكيل أنه من عطف قصة على قصة ليس على ما ينبغي وتناسب الغرضين هنا ظاهر لما فيهما من التسجيل على قبحهم وشناعة شكيمتهم

المناسبة بين آحاد الجمل فالمراد عطف مجموع جمل واقعة في القصة الثانية الأولى مسوقة لغرض على مجموع جمل واقعة في القصة المسوقة لغرض آخر ولا يشترط فيه إلا تناسب الغرضين ولا يتكلف لكل جملة من هذا مناسبة مع كل جملة من ذلك ولا يرد باشتمال أحد المجموعين على جملة لا تناسب جملة مذكورة في المجموع الآخر والغرض المسوق له المعطوف عليه هنا بيان أنهم مطبوعون على الكفر لا يجدي عليهم الدعوة ولا ينجع فيهم الانذارات والذي سبق له الكلام المعطوف هو الكشف عن افراط المنافقين وبيان تضاعف كفرهم ولا يخفى ما بين الغرضين من التناسب ونظيره ما ذكره صاحب الكشاف في قوله تعالى: ﴿وبشر المؤمنين الذين آمنوا وعملوا الصالحات﴾ [البقرة: ٢٥] الآية من أنه ليس الذي اعتمد بالعطف هو الأمر حتى يطلب له مشاكل من أمر أو نهي يعطف عليه إنما المعتمد بالعطف هو جملة وصف ثواب المؤمنين فهي معطوفة على جملة وصف عقاب الكافرين كما تقول زيد يعاقب بالقيد والارهاف وبشر عمراً بالعفو والاطلاق يعني ليس المقصود عطف الأمر بل المقصود عطف مضمون قوله تعالى: ﴿وبشر الذين آمنوا﴾ [البقرة: ٢٥] الآية وهو وصف ثواب المؤمنين على التفصيل الذي تضمنته الآيات إلى قوله تعالى: ﴿وهم فيها خالدون﴾ [البقرة: ٢٥] على الحاصل من مضمون الكلام السابق وهو وصف عقاب الكافرين على التفصيل الذي يشتمل عليه قوله تعالى: ﴿فإن لم تفعلوا﴾ [البقرة: ٢٤] إلى قوله تعالى: ﴿أعدت للكافرين﴾ [البقرة: ٢٤] وحاصله أنه عطف مجموع على مجموع لا باعتبار عطف شيء من هذا على شيء من ذلك وقد تقع مثل هذا العطف في المفردات كما في قوله تعالى: ﴿هو الأول والآخر والظاهر والباطن﴾ [الحديد: ٣] فإن الواو الوسطى عطفت مجموع الصفتين الأخريين على مجموع الأوليين فلا يرد بفقد أن التناسب بين الظاهر والأول وبين الباطن والآخر قال صاحب الكشف وهذا أصل في العطف لم يصرح به الإمام السكاكي ولذلك اشكل عليه العطف في نحو ﴿وبشر الذين آمنوا﴾ [البقرة: ٢٥] على الوجه الذي ذكره صاحب الكشف هذا ولعل في التعبير عنهم بلفظ المصرين في قوله معطوفة على قصة المصرين إيماء إلى الجامع بين القصتين المصحح للعطف وهو تناسب التضاد فإن الاصرار يضاد الذبذبة التي عبر عن الموصوف بها بالضمير في قوله وقصتهم الراجع إلى المذبذب في قوله وثلث بالقسم الثالث المذبذب أي وقصة المذبذبين عن آخرها معطوفة على قصة المصرين.

وإن كانت شناعتهم متفاوتة فإن الجمل الأولى مسوقة لتقبيح حال المصرين على الكفر بأنه لا ينفع فيهم الدعوة والإنذار والثانية مسوقة لتقبيح حال المنافقين ببيان تضاعف كفرهم بسبب تمويههم الكفر وضمهم إليه المخادعة والمفسدة ولتباين الغرضين في قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا﴾ الآية ترك العطف هناك كما صرح به.

قوله: (والناس أصله أناس) بضم الهمزة وزنه فعال بضم الفاء بدليل أمثلة اشتقاقه كما أشار إليه بقوله **(لقولهم إنسان وأنس وأناسي فحذفت)** فاؤه وهو **(الهمزة)** فوزنه عالٍ لكن الحذف ليس بلازم فلذا جاء قوله تعالى: ﴿يوم ندعوا كل أناس بإمامهم﴾ [الإسراء: ٨١] الآية فنقصه وإتمامه جائزان في النكرة فإذا عرف باللام فالأكثر حذفه ويجوز عدم حذفه على قلة كما ستراه استشهد لكون أصل ناس أناس بوجود الهمزة في المفرد وهو إنسان وأنس وبوجودها أيضاً في الجمع وهو أناسي بفتح الهمزة لأن الجمع يرد الأشياء إلى أصله قال المص في سورة الفرقان وأناسي أصله أناسين فقلبت النون ياء جمع أنسي أو إنسان وقيل الأناسي جمع أنسي على القياس مثل كرسي وكراسي أو إنسان وأصله أناسين فأبدلت النون ياء وأدغمت نظيره كسرحان وسراحين ودلالة المفرد عليه غير ظاهرة والناس اسم جمع كما سيجيء لا مفرد له من لفظه كقوم ورهط وهذا مذهب سيبويه والفراء وقال الكسائي أصله نوس من ناس ينوس إذا اضطرب سمي بذلك لكونه ذا اضطراب زائد على غيره إما ببدنه أو فكره بدليل مجيء مصغره نويس ولو كان أصله أناس لكان مصغره أنيس بتشديد الياء والجواب بأن ما حذف منه شيء إن بقي على ما يتأتى منه المصغر لم يرد على أصله.

قوله: (حذفها في لوقة) فإن أصلها الوقة حذفت الهمزة للتخفيف وهي الزبد بالرطب وقيل الزبد وحده وقيل لوقة لغة أخرى إذ يقال لوق الطعام إذا أصلحه بالزبدة وهذا يدل على أن اللوقة لغة أخرى وإن فاء الكلمة في لوقة هي اللام لا الهمزة المحذوفة إلا أن صاحب الكشاف اختار أن أصل لوقة الوقة وتبعه المص.

قوله: حذفها في لوقة قال الجوهري أن اللوقة بالضم الزبدة ونقل عن الكسائي لوق طعامه إذا اصلح بالزبد ويقال لا أكل إلا ما لوق أي لين حتى يصير كالزبد قال ابن الكلبي هو الزبدة بالرطب وفيه لغتان لوقة والوقة حكاه عنه أبو عبيد وذكر في موضع آخر الألوقة طعام يصلح بالزبد وأنشد قوله الشاعر:

حديثك اشهى عندنا من الوقه ... يعجلها طبان شوان للطعم

وأنشد:

وانّي لمن سالمتم لا لوقة ... وأنّي لمن عاديتموه أسود

وفي الأساس ويقال لوقة بطرح الهمزة ولوق الطعام لينه وفي الحديث: «ولا أكل إلا ما لوق» وهو لا يأكل إلا الملوق ولا يشرب إلا المروق ذكر في الهمزة مع اللام ولم يذكر في اللام مع الواو شيئاً مع القاف فظهر أنه جعل لوق الطعام مأخوذاً من لوقة تخفيف الوقة.

قوله: (وعوض عنها) أي عن الهمزة التي في أناس بعد الحذف (حرف التعريف).

قوله: (ولذلك لا يكاد يجمع بينهما) لأن العوض والمعوض عنه لا يجتمعان ولا يرتفعان وقد اجتمعا في قول العرب الأناس وقد ارتفعا في مثل قولهم إذ الناس ناس والزمان زمان واعترض بأن هذا الاستدلال إنما يتم لو تعين أن الهمزة المحذوفة المعوض عنها اللام أعيدت مع بقاء اللام وليس بمتعين لاحتمال أن يكون مدخول لام التعريف كلمة الأناس قبل حذف الهمزة منها فلا يلزم الجمع بين العوض والمعوض عنه والجواب أن كون اللام عوضاً لما ثبت في الناس بلا همزة ثبت كونه عوضاً في الأناس بالهمزة إذ كون الشيء عوضاً في مادة واحدة على تقدير وعدمه على تقدير آخر لا نظير له في كلامهم على أنه إن تم لأمكن جريانه في كل مادة يكون اللفظ عوضاً عن لفظ آخر فلا يستحيل الاجتماع إذ يمكن أن يقال إنه يحتمل أن يكون دخول المعوض في كلمة قبل حذف المعوض عنه فلا يكون اجتماع العوض والمعوض عنه محالاً في مادة ما وأجيب بأنه لم يرد الاستدلال بالتعويض على ثبوت عدم الجمع بل أراد أن يبين ما هو سبب لعدم الجمع الثابت بالاستقراء وبالجملة فالتعويض دليل لمي بعد ثبوته بدليل أن الذي هو الاستقراء ولا يخفى أن المحذور إنما يرد على كون التعويض دليلاً أنياً وليس فليس انتهى. كون التعويض دليلاً أنياً واضح إذ منشأ استحالة الجمع بين العوض والمعوض عنه وسببه الخارجي التعويض وهو أيضاً منشأ الاستقراء المذكور كما كان الأمر كذلك في نظائره وفي قوله لا يكاد يجمع بينهما دون أن يقول لا يجمع بينهما مبالغة لا تخفى.

قوله: (وقوله إن المنايا) جواب سؤال مقدر وتقريره ظاهر البيت بيت من محرف الكامل نقل عن ابن يعيش قائله مجهول والاستشهاد به على الجمع مردود والمعنى أن المنايا أي الموت جمع منية بمعنى الموت (يطلعن على الأناس الآمنينا) أي يجئن حال غفلتهم وأمنهم منه بجعلهم متفرقين بعد أن كانوا مجتمعين والتعبير بقوله يطلعن للإشارة إلى كمال تأثيرها وصيغة المضارع إما لحكاية الحال الماضية أو للاستمرار ولما كان الاطلاع من خواص العقلاء عبر بهذه الصيغة والألف في آخر الآمنين للإشباع محافظة للوزن قيل والتخصيص بالآمنين للإشارة إلى أن الموت لا ينجو منه أحد فإنه إذا لم يخلص منهم الآمنون فكيف من عداهم انتهى. وهذا كما ترى والمراد بإلا من الغفلة وعدم الاستعداد له كما كان أكثر الإنسان كذلك.

قوله: وعوض عنها حرف التعريف أي في الناس فقط لا فيه وفي المثال الممثل به إذ يقال بعد الحذف لوقة بدون التعويض اللام ولا لأجل كون لام التعريف في الناس للتعويض عن الهمزة المحذوفة لا يجمع بينهما في الاستعمال إلا نادراً كما في البيت فللبناء على وجود الجمع ولو على الندرة قال صاحب الكشاف وحذفها مع لام التعريف كاللازم على التشبيه ولم يقل لازم فعبارة الكشاف انسب للوجود من عبارة القاضي فإنه رحمه الله نفى الجمع بينهما على أبلغ وجه حيث قالا لا يكاد يجمع بينهما فإنه نفى للقرب من المجمع وهو أبلغ من نفي الجمع فلعله نزل الشاذ منزلة العدم.

قوله: (شاذ وهو اسم جمع) وهو ما دل على ما فوق الاثنين ولم يكن على أوزان الجموع سواء كان له من لفظه مفرد أولاً وإليه أشار بقوله **(كرخال إذ لم يثبت فعال بضم الفاء في أبنية الجمع)** وفي كلامه رد على من قال إنه جمع بل إطلاق الجمع عليه إما تجوز لكونه كالجمع في استعماله فيما فوق الاثنين أو بناء على اللغة فإن اللغويين لا يفرقون بين الجمع واسم الجمع والفرق اصطلاح النحاة وبهذا ظهر ضعف الاستدلال بأن أصل ناس أناس لكون مفرده إنسان وقد ذكرناه هناك رخال بضم الراء اسم جمع رخل بكسر الخاء وهي أنثى من ولد الضأن وذهب بعضهم إلى أن أصله الكسر وهو جمع تكسير حقيقة لأن فعال بالكسر من أبنية الجمع كرجال جمع رجل فأبدلت الكسرة ضمة كما أبدلت ضمة سكارى من الفتحة وقيل وقد ذهب إليه الزمخشري.

قوله: (مأخوذ من أنس لأنهم يستأنسون بأمثالهم) بكسر النون من الأنس ضد الوحشة لأنسه بجنسه لأنه مدني الطبع أي محتاج في تعيشه إلى التمدن وهو اجتماعه مع بني نوعه يتعاونون ويتشاركون في تحصيل الغذاء واللباس والمسكن وغيرها بخلاف أنواع سائر الحيوانات **(أو آنس)** أي مأخوذ من آنس بالمد بمعنى أبصر إما من مفاعلة أو الأفعال سمي به **(لأنهم ظاهرون مبصرون)** ولا يشترط الإطراد في وجه التسمية فلا إشكال بأن سائر الحيوانات أيضاً كذلك **(ولذلك سموا بشراً)** لظهور جلودهم ومنه البشرة لظاهر الجلد والآدم لباطنه لخوها عن ستر الشعر ونحوه مما هو في سائر الحيوانات ويستوي في لفظ

قوله: كرخال هو اسم جمع رخل بكسر الخاء وهي الانثى من أولاد الضأن والرخال اسم جمع لا جمع لأن فعلاً لا يجمع على فعال الفرق بين الجمع الحقيقي وبين اسم الجمع أن اسم الجمع في حكم الأفراد وبدليل جواز التصغير فيه ولا يجوز تصغير الجمع الحقيقي إذا كان جمع الكثرة مثال اسم الجمع ركب وسفر وصحب يقال في تصغيرها ركيب وسفير وصحيب ولا يجوزون ذلك في جمع الكثرة بل يجب أن يرد إلى واحده أو إلى جمع قلته أن وجد وهذا يخالف ما في الصحاح فإن الجوهري قال هناك الرخل بكسر الخاء الانثى من أولاد الضأن والذكر حمل والجمع رخال فوزن ناس فعال لأن الزنة إنما هي على الأصول ألا يرى أنهم يقولون وزن في أفعل وإن لم يبق من حروف الأصول إلا العين والقياس في تصغير ناس أنيس وأما مجيء نويس فعلى خلاف القياس كإنيسان في تصغير إنسان ورويجل في تصغير رجل والقياس أنيسين ورجيل كمصيبيح في تصغير مصباح وكونه على خلاف القياس إنما هو على جعل أصله أناساً إذ لو جيء على القياس لقيل أنيس بتشديد الياء وأما إذا جعل ناس من النوس وهو الحركة يكون تصغيره على نويس على القياس لكنه غير مرضي عند أهل اللغة ولذا ذهب صاحب الكشاف إلى أن تصغيره على نويس مما هو على خلاف مكبره حيث قال وأما نويس فمن المصغر الآتي على خلاف مكبره رداً على القائلين بأن ناساً من النوس تمسكاً بمجيء تصغيره على نويس.

قوله: أوانس أفعال من آنست بمعنى ابصرت فسموا أناساً لأنهم مبصرون ظاهرون.

قوله: ولذلك سموا بشراً أي ولكونهم ظاهرين مبصرين سموا بشراً فإنه من البشرة وهي ظاهر جلد الإنسان وبشرة الأرض ما ظهر من نباتها.

البشر الواحد وغيره في الأكثر ويستوي أيضاً فيه المذكر والمؤنث كلفظ الإنسان الذي يطلق على الأنثى كما يطلق على الرجال فإن إنسانة عامية مولدة غير فصيحة ويرشدك قوله تعالى: ﴿وهو الذي خلق من الماء بشراً﴾ [الفرقان: ٥٤] الآية ولا ريب في عمومه (**كما سمي الجن**) المقابل للإنسان (**جنا لاجتنانهم**) أي لاستتارهم وكلما كان فاؤه جيماً وعينه نوناً لا يخلو عن معنى الاستتار كما سيأتي بيانه في قوله تعالى: ﴿**جنات تجري من تحتها الأنهار**﴾ [البقرة: ٢٥] وفي كون التعبير بالأخذ دون الاشتقاق تنبيه على أن الأخذ أعم من الاشتقاق وهو كما في خصائص ابن جني على ما نقل عنه صوغ الكلمة سواء كانت مشتقة أو جامدة في مادة توجد في تصاريفها ويدور عليها المعنى وقد أشرنا إليه في بيان أخذ لفظة الجلال فلا يعرف وجه ما قاله الإمام لا يجب في كل لفظ أن يكون مشتقاً من شيء آخر وإلا لزم التسلسل فلا حاجة إلى جعل الإنسان مشتقاً.

قوله: (**واللام فيه للجنس**) أي للاستغراق لأن الشيخين يستعملان الجنس في

قوله: كما سمي الجن جناً لاجتنانهم عن أعين الناس وتسترهم وكل كلمة ركبت من حرف الجيم مع النونين يدور على معنى الاختفاء والاستتار كالجنة بفتح الجيم وكسرها لما فيها من ستر الاغصان لما تحتها واستتار العقل والجنان بفتح الجيم من أسماء القلب لما فيه من التستر عن الأبصار.

قوله: واللام فيه للجنس أي اللام في الناس للجنس وهو المختار ويجوز أن يكون للعهد الخارجي التقديري فإن قوله: ﴿إن الذين كفروا سواء عليهم﴾ [البقرة: ٦] في معنى الناس لأن الواجب في العهد الخارجي أن يكون هناك ما يشار إليه وهو إما تحقيقي كقوله تعالى: ﴿كما أرسلنا إلى فرعون رسولاً فعصى فرعون الرسول﴾ [المزمل: ١٥، ١٦] أو تقديري وهو إما أن يكون في الكلام ما يدل عليه كما في الآية أو يكون بين المتكلم والمخاطب حصة معهودة من الجنس كقوله تعالى: ﴿إن الذين كفروا﴾ [البقرة: ٦] إذا أريد به أبو جهل والمغيرة قال صاحب الفرائد الوجه أن يكون اللام للعهد ولا وجه في أن يكون للجنس لأن من الناس خبر من يقول فلو كان للجنس لكان المعنى من يقول من الناس والظاهر أنه لا فائدة فيه وأما إذا كانت للعهد فمعناه ومن الناس المذكورين جماعة يقولون كذا ولم يلزم أن تكون موصولة في العهد بل يجوز كلاهما وكذا قال صاحب التقريب يحتمل من أن تكون موصولة إن جعل التعريف للجنس وموصوفة إن جعل للعهد ومنع بعضهم أن تكون للعهد ومن موصولة وقال بل اللام للجنس ومن موصولة فإن المراد بالذين كفروا الذين محضوا الكفر ظاهراً وباطناً وبينهم وبين المنافقين تناف فلم يكونوا نوعاً تحت ذلك الجنس وكيف وقد حكم على أولئك بالختم على القلوب وعلى هؤلاء بقوله: ﴿أولئك الذين اشتروا الضلالة بالهدى﴾ [البقرة: ١٦] وأشار إلى تمكنهم من الهدى وتنور فطرتهم وقال الطيبي إن التفصي عن هذا المقام لا يستبين إلا ببيان كيفية نظم الآيات فإنه محل البلاغة ومنتقد البصيرة ومضمار النظار ومتفاضل الأنظار ولا يهتدى إليه من ديدنة المجاراة ولم يتكلم عن مقتضى الحال ولم يعين لكل مقام مقالاً وليس كلما يصح تقديره بحسب اللغة أو النحو يعتبر عند علماء هذا الفن فإن ذلك قد يعد من التعيق في بعض المقامات ألا يرى إلى صاحب الكشاف كيف بالغ في سورة طه في قوله تعالى: ﴿أن اقذفيه في التابوت﴾ [طه: ٣٩] حيث قال حتى لا تتفرق الضمائر فيتنافر عليك النظم الذي هو أم إعجاز القرآن والقانون الذي وقع عليه التحدي ومراعاته

الاستغراق إذ معنى الاستغراق من فروع معنى الجنس عند المحققين (ومن) حينئذٍ **(موصوفة)** نكرة فإن المراد حينئذٍ قوم غير معهودين فلذا قال المصنف **(إذ لا عهد فكأنه قال ومن الناس ناس يقولون)** والناس الذين يكونون بعضاً من جنس الناس غير معلومين لأنه أريد به الموصوفون بهذه الصفة فكل من تتحقق فيه هذه الصفة فهو داخل في جملة الموصوفين فهم ليسوا بمعهودين وفائدة الإخبار عمن **(يقول)** بأنه **(من الناس)** التنبيه على أن الصفات المذكورة تنافي الإنسانية فيتعجب منها ومن كون المتصف بها منهم ألا يرى أنه إذا انتفت المعاني المقصودة من الجنس في فرد يسلب الجنس عنه فيقال فلان ليس بإنسان وأما قوله تعالى: ﴿من المؤمنين رجال صدقوا ما عاهدوا الله عليه﴾ [الأحزاب: ٢٣] الآية لما اتصفوا بهذه الصفة الشريفة كان الرجال الموصوفون بهذه الصفة مظنة أن يخرجوا عن مرتبة مطلق المؤمنين إلى مرتبة أعلى كمرتبة جبريل عليه السلام فجاز أن يتعجب منها ومن كون المتصف بها من المؤمنين إذ يظن أنهم من جنس أعلى من جنس المؤمنين وتجويز ذلك في العطف دون مثل هذا المقام يحتاج إلى البيان بالبرهان بل نقول هذا الاعتبار في المحاورات أكثر من ذلك الاعتبار في التعبيرات وإذا رأيت شيئاً عجيباً صدر من إنسان قلت هذا فعل فلان مع إنه بعض من الإنسان والإنكار مكابرة وهذا الوجه مما سنح في الخاطر الحقير ثم اطلعت على بعض ما ذكرنا في كلام بعض النحارير فحينئذٍ لا ريب في تحقق

أهم ما يجب على المفسر وفي سورة الحاقة في قوله عز وجل: ﴿فأما ثمود فأهلكوا بالطاغية وأما عاد فأهلكوا بريح صرصر عاتية﴾ [الحاقة: ٥، ٦] كيف ذهب إلى أن المعنى بقوله بالطاغية بالواقعة المجاوزة للحد في الشدة ليطابق قوله: ﴿بريح صرصر عاتية﴾ [الحاقة: ٦] وعدل عن حمله على المصدر وأنه الظاهر لأن الطاغية كالعافية أي بطغيانهم لأن الواجب رعاية حسن النظم بين آي التنزيل وكم له أمثال ذلك فالواجب على من يخوض في هذا الكتاب لاسيما في كتاب الله المجيد أن يستوعب معرفة جميع المقامات وجميع خواص التراكيب لينزل كلا في مقامه إذا علم هذا فنقول إذا كان النظم هو ما ذكره افتتح سبحانه وتعالى يذكر الذين اخلصوا دينهم لله تعالى ثم ثنى بذكر الذين محضوا الكفر ظاهراً وباطناً وثلث بالذين آمنوا بأفواههم ولم تؤمن قلوبهم فالواجب حمل التعريف في الأقسام الثلاثة إما على الجنس بأسرها وإما على العهد برمتها وإذا حمل على الجنس فلا يجوز أن يقال في من ممن يقول إنها موصولة كما قال أبو البقاء هذه الآيات استوعبت أقسام الناس فالآية الأولى تضمنت ذكر المخلصين في الإيمان وقوله: ﴿إن الذين كفروا﴾ [البقرة: ٦] تضمنت من ابطن الكفر واظهره وهذه الآية تضمنت ذكر من اظهر الإيمان وأبطن الكفر ومن للتبعيض ومن نكرة موصوفة ويضعف أن تكون بمعنى الذي لأن الذي يتناول قوماً بأعيانهم والمعنى ههنا على الابهام ثم كلام أبي البقاء الذي رواه الطيبي رحمه الله ثم قال الطيبي فإن قلت أثرت الموصوفة على الموصولة وهي أيضاً محتملة للجنس فيلزم الابهام أيضاً كما في قوله: ﴿الذين كفروا﴾ [البقرة: ٦] قلت الموصوفة نص في الشياع بخلاف الموصولة لاحتمال أمرين فيها وعلى تقدير أن يكون حمل من على الموصوفة أقوى من حملها على الموصولة بقي أن يقال فما معنى قوله من يقول من الناس وأي فائدة فيه فيقال إنه تعالى نظم الآيات الثلاث في سلك واحد

الفائدة في الإخبار بأنه من المؤمنين من يصل إلى هذه المرتبة العليا وكبار المحشيين استصعبوا ذلك فبعضهم ذهب إلى أن الأولى أن يجعل الجار والمجرور مبتدأ أي بعض الناس أو بعض من الناس من هو كذا وكذا فيكون مناط الفائدة تلك الأوصاف واختاره النحرير التفتازاني فيكون حينئذٍ كلمة من اسما بمعنى البعض لا حرف جر قال الفاضل عبد الرحمن الآمدي في تعليقاته على الحاشية للفاضل العصام نقل المحشي في حاشيته لشرح العقائد النسفية عن شرح الكشاف للمحقق التفتازاني إن جعلت من تبعيضية محكوماً عليها اسماً مما استخرجه الشارح من القوة إلى الفعل انتهى. فحينئذٍ لا حاجة إلى جعل الظرف مؤولاً بما يصح جعله مبتدأ بل يجعل من فقط مبتدأ انتهى. فيندفع الإشكال بأنه يدل على كون من بمعنى البعض فيكون اسماً لكنهم ذكروا كون من اسما بمعنى الجانب وما أطلعنا على أنهم ذكروا كونه اسماً بمعنى البعض انتهى. وجه الاندفاع أن المحقق التفتازاني وإن لم يكن من أئمة العربية لكنه فهم من كلام من يوثق به في العربية ذلك فاستخرج من القوة إلى الفعل ومن الإشارة إلى التصريح وقيل في توجيه كلامه أنه ليس المراد كون من اسما بمعنى البعض بل هي حرف جر ومعنى البعض مأخوذ من مجموع الجار والمجرور بحسب التأويل كما تنادي عليه عبارته انتهى. ومال إليه الكثيرون وأيدوا قول الحماسي.

منهم ليوس لا ترام وبعضهم مما قمست وضم جعل الحاطب

لكن خص كل صنف بفن من الفنون لا سيما أنه خص هذا الصنف بمبالغات وتشديدات لم تخص الصنفين بها كما قرره صاحب الكشاف والقاضي رحمهما الله وأبرز أيضاً نفس التركيب إبرازاً غريباً حيث قدم الخبر على المبتدأ وأبهمه غاية الابهام ونكر المبتدأ ووصفه بصفات عجيبة ليشوق السامع إلى ذكر ما بعده من قبائحهم وتكرهم نعياً عليهم وتعجباً من شأنهم يعني انظروا إلى هؤلاء الخبثة وقبح ما ارتكبوه كيف اختصوا من بين سائر الناس بما لم يرض العاقل أن ينسب إليه نعم لم يفد شيئاً أن لو أريد مجرد الإخبار ونظيره قوله تعالى: ﴿من المؤمنين رجال صدقوا ما عاهدوا الله عليه﴾ [الأحزاب: ٢٣] أي امتازوا من بين سائر المؤمنين بهذه المناقب الشريفة رجال كرماء فدل التنكير في رجال على تعظيم جانبهم كما دل الابهام في من يقول على خلاف ذلك ههنا وأما إذا حمل التعريف في الناس على العهد يقال المراد بالمتقين من شاهد حضرة الرسالة من الصحابة المتخبين وينصره تقدير إرادة أهل الكتاب اعني عبد الله بن سلام وأصحابه من قوله: ﴿والذين يؤمنون بما أنزل إليك وما أنزل من قبلك﴾ [البقرة: ٤] معطوفاً على قوله: ﴿الذين يؤمنون بالغيب ويقيمون الصلاة﴾ [البقرة: ٣] فعلى هذا يحمل قوله تعالى: ﴿إن الذين كفروا﴾ [البقرة: ٦] على قوم بأعيانهم كأبي جهل وأبي لهب والوليد وأحزابهم وأن يراد بقوله: ﴿ومن الناس من يقول آمنا﴾ [البقرة: ٨] عبد الله بن أبي ومعقب بن قشير وجد ابن قيس وأشباههم فلا وجه أذن لقول من قال ويحتمل أن تكون موصوفة لأن من نكرة والقوم معهودون ثم قال رحمه الله ثم إني بعد برهة من الزمان وقفت على ما أشار إليه صاحب الكشاف في قوله تعالى: ﴿ضرب الله مثلاً عبداً مملوكاً لا يقدر على شيء ومن رزقناه منا رزقاً حسناً﴾ [النحل: ٧٥] الآية بقوله أن من موصوفة كأنه قيل وحراً رزقناه ليطابق عبداً ولا يمتنع أن تكون موصولة يريدان الآية من باب التضاد فالظاهر أن

وأنت خبير بأن البعض الذي أخذ من حرف الجر معنى حرفي لا يصلح كونه محكوماً عليه وجعله بعضاً مطلقاً واسماً معنى لفظ لم يذكر في النظم الجليل ولا دخل للمجرور في إفادة معنى البعض وذكر التفتازاني المجرور لتعيين الكل للبعض أو الكلي له وتأييد البيت المذكور حيث قابل لفظة منهم بما هو مبتدأ أعني لفظة بعضهم كونه تأييداً لكون اسماً بمعنى البعض أولى مما ذكروه ولعل العلامة التفتازاني استخرج ذلك من القوة إلى الفعل بمثل هذا البيت ونظائره وبعضهم ذهب إلى أن مناط الفائدة الوجود يعني هذه الجماعة موجودون من الناس والبعض الآخر اختار أن يكون لإفادة الحصر بالناس أي المنافق مختص بالناس لا يوجد في الجن وأجيب تارة بأن المراد من الناس المسلمون ومعنى كونهم منهم لأن المنافقين يعاملون معاملة المسلمين والكل تكلف[١] لا يليق بكلام البليغ من الأنام فضلاً عن كلام الله الملك العلام ثم نقول إن جعلت الآية هنا لإنشاء الذم وهناك لإنشاء المدح وغير ذلك مما يناسب المقام لاندفع الاشكال بالمرة وقول المصنف وطول في بيان خبثهم لا يبعد أن يكون إشارة إلى ذلك وقد نقل عن صاحب الكشف أنه وقد صرح بما فيه من نكتة المدح فلا يكون القصد في ذلك المثال وهو قوله تعالى: ﴿من المؤمنين رجال﴾ [الأحزاب: ٢٣] الآية إلى مجرد الإخبار فيمكن أن يقال هنا مثل ما يقال هناك.

تراعى المطابقة بين كلمات المضربين فإذا قلت عبداً مملوكاً والحر الذي رزقناه ذهبت المطابقة وفاتت الطلاوة فلا يذهب إليه إلا الكز الجافي والغليظ الجاشي وأما الجواب عن قول من قال بينهم وبين المنافقين تناف فهو ظاهر مما ذكره صاحب الكشاف في الجواب عن سؤاله بقوله كيف تجعلونهم بعض أولئك والمنافقون غير المختوم على قلوبهم لأن هذا السؤال ورد على قوله ويجوز أن يكون للعهد والإشارة إلى الذين كفروا المار ذكرهم كأنه قيل ومن هؤلاء من يقول والمار ذكرهم على ما سبق على تقدير كون التعريف في أن الذين كفروا للعهد أبو لهب وأبو جهل والوليد بن المغيرة وأقرانهم فإذا جعل التعريف في الناس للمعهودين وجعل من يقول بعضاً منهم لزم أن يكونوا في حكمهم في كونهم مختوماً على قلوبهم وليس كذلك لما ذكر في قوله افتتح سبحانه بذكر المخلصين ثم ثنى بذكر الذين محضوا الكفر ظاهراً وباطناً وثلث بالذين آمنوا بأفواههم ولم تؤمن قلوبهم وإليه الإشارة بقوله والمنافقون غير المختوم على قلوبهم وأجاب بأن الكفر جمع الفريقين معاً الخ يعني كون هؤلاء مخصوصين بحكم النفاق لا يخرجهم من جنس

---

(١) أما الأول فلأنهم كونهم موجودين في وقت النزول مما ينادى عليه سوق الآية إذ إثبات الإيمان ظاهراً وأن نفيه عنهم وإثبات المخادعة ونفي الشعور وغير ذلك مما لا يصح إسناده أو سلبه من المعدوم على أن صيغة المستقبل للحال وصيغة الماضي في قوله: ﴿فما ربحت تجارتهم﴾ الآية شاهد على ذلك فيكون الإخبار عارياً عن الفائدة وأما الثاني فلأن المقام مقام بيان خبثهم كما صرح به الشيخان لا بيان اختصاص المنافقين بنوع الإنسان نعم لو قيل الاختصاص وإفادته لا ينافي خبثهم لكان له وجه وأما الثالث فلأن كون المراد بالناس المسلمين بناء على أن من عداهم ليسوا بإنسان وكون المنافقين بعضاً من الناس الكاملين لا يتجاسر عليه العقلاء وكونهم يعاملون معاملة المسلمين لا يفيد فإنهم داخلون في زمرة الكافرين وهذا في غاية من الشناعة حتى قيل هذا من التفسير بالرأي نعوذ بالله من شرور أنفسنا.

قوله: (أو للعهد والمعهود هم الذين كفروا) آخره للإشارة إلى ضعفه فإن كونه للعهد بناء على كون المراد بالكفار المختوم على قلوبهم الكافرين مطلقاً سواء كانوا مجاهرين أو منافقين وقد سبق منه أن المراد منهم الذين محضوا الكفر ظاهراً وباطناً وهو المختار عنده وما سيأتي بيانه فاحتمال آخر مرجوح وتوجيه فائدة الخبر حينئذٍ بأن يقال ومن الكفار الناس المعهودون بالنفاق للتنبيه على أن المتصف بهذه الصفات يتعجب كونه من الكفار إذ هذه الصفات تنافي كونهم كفاراً بل يظن أنهم خارجون من مرتبة مطلق الكفار إلى مرتبة أغلظ وأشنع منه وهذا إن تم يكون شاهداً على ما قلنا في توجيه قوله تعالى: ﴿من المؤمنين رجال﴾ [الأحزاب: ٢٣] الآية لكن فيه نوع كدر ولذا آخره وبعض الوجوه السابقة هناك تجري هنا فتذكر.

قوله: (ومن موصولة) جعل من موصوفة مع الجنس وموصولة مع العهد للمناسبة والاستعمال أما المناسبة فلأن الجنس لا تعيين فيه فيناسبه أن يعبر عن بعضه بما هو نكرة والمعهود معين فيناسب أن يعبر عن بعضه بما هو معرفة فلا وجه للإشكال بأنه لا وجه لهذا التخصيص لجواز أن يكون موصولة على تقدير الجنس وموصوفة على تقدير العهد لأنه أمر خطابي يكتفي فيه بالظن ولا يطلب فيه اليقين والمناسبة المذكورة كافية في إفادة ذلك والبحث في مثل هذا قليل الجدوى وأما الاستعمال فكما في قوله تعالى: ﴿من المؤمنين رجال صدقوا ما عاهدوا الله عليه﴾ [الأحزاب: ٢٣] حيث عبر عن البعض بالنكرة حين

المصممين بل يفيد تميزهم عنهم بما اتصفوا به وإليه الإشارة بقوله وكون المنافقين نوعاً من نوعي هذا الجنس مغايراً للنوع الآخر بزيادة زادوها على الكفر الجامع بينهما من الخديعة والاستهزاء لا يخرجهم من أن يكونوا بعضاً من الجنس فإن الاجناس إنما تنوعت لمغايرات وقعت بين بعضها وبعض وتلك المغايرات إنما تأتي بالنوعية ولا تأبى الدخول تحت الجنسية ثم قال رحمه الله ثم إني عثرت بعد هذا التقرير على كلام من جانب الإمام أفضل المتأخرين القاضي ناصر الدين البيضاوي تغمده الله برضوانه بما يشد عضده قال واللام فيه للجنس ومن موصوفة إلى آخر ما ذكره رحمه الله في تفسيره هذا في بيان معنى هذه الآية فمبنى الجواب على أن القسمة دائرة بين المؤمنين الخلص وبين الكافرين المصممين على الكفر ومن الفريق الثاني المنافقون فهذا كان يقال المؤمنون الخلص كذا والمصممون على الكفر كذا ومن المصممين على الكفر من يقول كذا فالمنافقون قسم من الفريق الثاني وقسمه الآخر مسكوت عنها في الآية وهو المصممون على الكفر المظهرون كفرهم غير زائدين عليه ما زاده المنافقون فهو كما يقال الجسم النامي إما غير حيوان أو حيوان ومن الحيوان هو ناطق وهذا الذي ذكرناه من ملخص كلام صاحب الكشاف والقاضي في هذا المقام فبقي أن قوله فإنهم من حيث إنهم صمموا على النفاق دخلوا في عداد الكفار المختوم على قلوبهم ينافي قوله وثنى بأضدادهم الذين محضوا الكفر ظاهراً وباطناً لأن المنافقين غير داخلين في سلك ما حضي الكفر ظاهراً وباطناً إن إظهار الكفر معتبر في مفهوم المذكورين ثانياً على ما فسره هو وصاحب الكشاف فيكون مثل أن يقال الجسم النامي إما غير حيوان أو حيوان صاهل ومن الحيوان الصاهل من هو حيوان ناطق وهذا كما ترى لا صحة فيه وفيه الحيثية الذي ذكره لا يجديه نفعاً لأن هذا كان يقال في المثال المذكور والحيوان الناطق من حيث إنه حيوان داخل في الحيوان الصاهل ولا يخفى ما فيه من ركاكة المعنى.

أريد بالمؤمنين الجنس وفي قوله تعالى: ﴿ومنهم الذين يؤذون النبي﴾ [التوبة: ٦١] حيث عبر عن البعض بالمعرفة حين أريد بالضمير الجماعة المعينة على أن الفرق بين أن يكون موصوفاً أو موصولاً التعيين في الثاني وعدمه في الأول والمراد فيهما واحد بحسب الذات وقد يقال إن العلم بالجنس لا يستلزم العلم بأبعاضه فتكون باقية على التنكير فيكون المعبر بها عن البعض نكرة موصوفة وعهدية الكل تستلزم عهدية إبعاضه فتكون من موصولة معرفة وهذا بعد تسليمه إنما يتم بما ذكر من وجه المناسبة وإلا فلا امتناع في أن يعبرا عن المعين بنكرة لعدم القصد إلى تعيينه وفي أن يعين بعض من الجنس الشائع فيعبر عنه بلفظ المعرفة انتهى. والعجب من قول البعض أن عهدية الكل كونها مستلزمة لعهدية البعض غير ظاهر إذ عهدية الكل إنما تكون بعهدية كل واحد واحد منه إذ لو كان فرد واحد غير معهود لا يكون الكل من حيث المجموع معهوداً.

قوله: (والمراد بها) أي بمن الموصولة **(ابن أبي وأصحابه ونظراؤه)** بصيغة التصغير كان رئيس المنافقين بالمدينة ونظراؤه أي أمثاله جمع نظير.

قوله: (فإنهم من حيث إنهم) جواب سؤال بأنه كيف يجعل أهل التصميم **(صمموا على النفاق دخلوا في عداد الكفار المختوم على قلوبهم واختصاصهم بزيادات زادوها على الكفر لا يأبى دخولهم تحت هذا الجنس)** وهو بعض الكفرة الموصوفين بالختم وهم محضوا الكفر ظاهراً وباطناً كما يدل عليه قوله ثم ثنى الخ. والمنافقون غيرهم فأجاب بأن الكفر المصمم بالإصرار المختوم فيه والمغشى على القلوب والأبصار جمع الفريقين من الماحضين المصرين والمنافقين المصممين معاً وصيرهما جنساً واحداً وهو من لا يرعوي عن كفره أصلاً لكن المنافقين امتازوا عن الماحضين بما ذكر من الزيادة لكن ذلك لا يخرجهم عن الجنس الجامع بينهما كما أن الكافر المجاهر لا يخرجه عنه زيادة كون كفرهم ظاهراً وباطناً فمن حيث إنهم داخلون في الجنس الجامع بينهما جعلوا بعضاً من الكفار ومن حيث اختصاصهم بزيادة خلط الخداع والاستهزاء جعلوا قسماً ثالثاً وهذا تقرير كلامه على وقف مراده **(فإن الأجناس إنما تتنوع بزيادات يختلف فيها أبعاضها)** ولا يخفى ما فيه لأنه إن أراد به دخول المنافقين في الجنس المذكور في نفس الأمر فمسلم لكنه لا يفيد لأن ما ذكر في قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟﴾ الآية هم الذين محضوا الكفر ظاهراً وباطناً كما صرح به فلا يتناول المنافقين لأنهم قسيموهم كما اعترف به مع أن المقصود ادعاء دخولهم في المذكورين وإن أراد دخولهم في المذكورين هنا فغير مسلم لما ذكرناه وغاية ما يقال في التوجيه هنا أن الكافر جنس يندرج فيه أنواع متمايزة بخصوصيات والمراد هنا الكافر الذي لا يرعوي ولا ينتهي عن كفره أصلاً وهو جنس تحت جنس يندرج فيه نوعان الأول الكافر المصر على الكفر ظاهراً وباطناً وهو المراد بقوله: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟﴾ الآية. والثاني المنافق المصر على النفاق والكفر المبطن ولام العهد التي في ومن الناس إشارة إلى الجنس الذي فهم من قوله: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟﴾ إذ المطلق مفهوم من المقيد ومذكور في ضمنه والمعهود الخارجي في تقدم الذكر تحقيقاً أو تقديراً كضمير الغائب وقد جوزوا عود

الضمير إلى المطلق المذكور في ضمن المقيد المصرح به الحاضر فكذا العهد الخارجي لا يلزم أن يذكر صريحاً المعهود كما في قوله تعالى: ﴿وليس الذكر كالأنثى﴾ [آل عمران: ٣٦] فإن قولها قبله ﴿إني نذرت لك ما في بطني محرراً﴾ [آل عمران: ٣٥] بمعنى الذكر فإن لفظ ما وإن كان يعم الذكر والأنثى لكن التحرير وهو أن يعتق الولد بخدمة بيت المقدس إنما كان للذكور دون الإناث فلذا كان اللام عهدياً وما نحن فيه من هذا القبيل وإن تغايرا من وجه لما عرفت من أنه لا يشترط اتحاد اللفظ بل اتحاد المعنى كاف في ذلك فيكون النوع الأول مذكوراً صريحاً في قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا﴾ الآية. والجنس المقسم مذكور ضمناً والنوع الثاني يكون مذكوراً بقوله تعالى: ﴿وَمِنَ ٱلنَّاسِ﴾ الآية والقول بأنه إذا جعل اللام للعهد وجعل المنافقون بعضاً منه تعين أن يكون المعهود ذلك الجنس المتنوع إلى النوعين لا النوع القسيم للمنافقين ليمتنع إطلاقه عليهم ضعيف لما عرفت من أن المراد بقوله: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا﴾ الآية. النوع القسيم للمنافقين وما جعل المنافقون بعضاً منه الجنس الذي في ضمنه لا النوع نفسه ولو كان الأمر كما ذكره لما فهم من النظم الشريف النوع القسيم للمنافقين فلا يتم قوله: **(فعلى هذا تكون الآية تقسيماً للقسم الثاني)** إذ المراد بالقسم الثاني ليس ما ذكره فيما مر في قوله وثنى بأضدادهم بخصوصه فإنه قسيم مباين للمنافقين فلا يكون مقسماً لهم بل المراد الكافر المصر مطلقاً وهو مذكور تقديراً وضمناً قسيم للمؤمنين الموصوفين وقسم ثانٍ من المكلف ومقسم للكافرين المجاهرين والمنافقين وهذا أي كون المقسم واحد القسمين مذكوراً في كلام واحد صريحاً وضمناً وإن كان بعيداً لكنه يوافق القاعدة ولا بد من التزام ذلك في تصحيح كلام الشيخين[1] والاعتراض بأنه على هذا لا يكون الكافر والمنافق الذي لا يصر على كفره وعلى نفاقه داخلاً في أحكام هذه الآيات وأيضاً يختل التقسيم مدفوع بأن المذكور من الأقسام الثلاثة رؤساؤهم وأعلامهم على أنهم داخلون في قسم المؤمنين عند المصنف كما مر توضيحه وأما عدم دخول صاحب الكبيرة في المتقين فأما أن يعتذر بمثل ما ذكرا والمراد بالاتقاء المرتبة الأولى.

قوله: (واختصاص الإيمان بالله واليوم الآخر) استئناف أي ما سبب حصر الذكر على

قوله: فعلى هذا تكون الآية الكريمة تقسيماً للقسم الثاني أي فعلى أن تكون اللام في الناس للعهد يكون قوله عزو وجل: ﴿ومن الناس من يقول﴾ [البقرة: ٨] الآية تقسيماً للقسم الثاني وهو الذين محضوا الكفر ظاهراً وباطناً وفيه ما فيه من ركاكة المعنى المشار إليها آنفاً لعدم صدق المقسم على القسم هذا مع وجوب صدق الجنس على النوع والمقسم على القسم.

قوله: واختصاص الإيمان بالله وباليوم الآخر تخصيص لما هو المقصود الأعظم من الإيمان وهو التصديق بوجود صانع يبدىء ويعيد وإليه يرجع الأمر كله وأنه كما بدا الكائنات يعيدها في

---

(١) والفرق بين الوجهين أن تقسيم المكلف على الوجه الأول ثلاثي بحسب الحقيقة وعلى الوجه الثاني ثنائي بحسب الحقيقة وثلاثي بحسب المآل.

الإيمان بالله واليوم الآخر في الحكاية مع أنهم آمنوا بجميع ما جاء به النبي عليه السلام وبين وجهه بأربعة أوجه **(بالذكر)**.

قوله: (تخصيص لما هو المقصود الأعظم من الإيمان) خبر لقوله واختصاص الإيمان أي إنما خصوهما بالذكر إذ المقصد الأقصى والمطلب الأعلى هو معرفة المبدأ والمعاد والإيمان بالله إشارة إلى المبدأ وباليوم الآخر إلى المعاد فكأنهم عبروا عن الإيمان مجازاً بأشرف أجزاء متعلقه أو اكتفوا عن الكل بأعظم أجزاء متعلقه هذا التخصيص منهم ولا يحتمل أن يكون من الله تعالى لقوله **(وادعاء بأنهم)** فإن هذا منهم وكذا الأول ولهذا قيل الوجهان الأولان بالنظر إلى المحكي والأخيران بالنظر إلى الحكاية وقيل يحتمل أن يكون من الله تعالى وأن يكون منهم والادعاء إنما هو منهم ولا يخفى وهنه.

قوله: (احتازوا الإيمان من جانبيه) أي جمعوه من أوله وآخره من الحيازة وهي الضم والجمع ومنه تحيز وتحوز إذا صار في حيز وأصله في كلام العرب العدول من جهة إلى أخرى كما قال تعالى: ﴿أو متحيزاً إلى فئة﴾ [الأنفال: ١٦] الآية. لأنه من حاز يحوز وإثبات الجانب للإيمان مجاز عقلي إذ هو حال المؤمن به **(وأحاطوا بقطريه)** بضم القاف وسكون الطاء المهملة بينهما راء مهملة بمعنى الجانب والطرف أي أحاطوا بطرفيه والكلام فيه مثل ما سبق وهذا كناية عن جميعه إذ إحاطة الشيء لا تكون إلا بإحاطة جميعه والإيمان بالمبدأ والمعاد هما طرفا الوجود إذ وجود الآخرة وما يتبعها بعد سائر المؤمن به وأما تقدم وجود المبدأ فواضح والمراد باليوم الآخر ما سيأتي فلا يرد ما قيل وجعل الإيمان بالله وباليوم الآخر جانبي الإيمان إنما يصح لو كان يوم الآخر آخر أركان الإيمان وليس كذلك لأن آخر أركانه البعث كما ذكر في الحديث فكأنه لم ينظر إلى ما سيجيء من تفسير اليوم الآخر وحمل اليوم الآخر على آخر أيام الدنيا ولا يخفى أنه سهو.

قوله: (وإيذان بأنهم منافقون) الإيذان الاعلام إعلاماً ظاهراً ولذا اختاره وجه الإيذان

اليوم الآخر ويجازي المكلفين على حسب أعمالهم فيه ويدخل في الإيمان بالله الإيمان بصفاته الكمالية من الثبوتيات بأمرها والسلبيات برمتها ومعرفة الصانع تعالى أجل المعارف وأعظمها ويدخل في الإيمان باليوم الآخر الإيمان بوقوع الاعادة والمجازاة الأخروية على الأعمال في ذلك اليوم والعلم بالإعادة في اليوم الآخر والعلم بثبوت المجازاة فيه إنما يستفاد أن من جهة الوحي الوارد على الأنبياء صلوات الله عليهم ويندرج فيه تصديق النبي الذي هو سبب لنيل السعادة الباقية ولبهجة التسرمدية.

قوله: ولهذا المعنى كان الإيمان بالله واليوم الآخر مقصوداً أعظم من الإيمان.

قوله: وادعاء بأنهم احتازوا الإيمان من جانبيه احتاز من الحوز وهو الجمع وكل من ضم إلى نفسه شيئاً فقد حازه حوزاً واحتازه أيضاً ومعنى احتيازهم له من جانبيه أنهم احاطوا بأوله وآخره في زعمهم.

قوله: وايذان بأنهم منافقون فيما يظنون أنهم مخلصون فيه فكيف بما يقصدون به النفاق قال صاحب الكشاف اختصاصهما بالذكر كشف عن إفراطهم في الخبث وتماديهم في الدعاوة لأن

أنه ذكر في معرض ذمهم والتسجيل على شدة شكيمتهم وهذا وجه ثالث بالنظر إلى الحكاية[1] لا للمحكي ونفاقهم **(فيما يظنون أنهم مخلصون فيه)** أي فيما ذكر لأنهم أظهروا الإيمان بما ذكر وظنوا أنهم مخلصون وما في ضمائرهم لا يوافق ما أظهروه فهو ضرب من النفاق لعدم موافقة ظاهره لباطنه لكن هذا ليس من النفاق الذي هو قسم ثالث فإنه كما صرح به الإيمان ظاهراً والكفر باطناً وهنا ليس كذلك غايته أنهم مخطئون فيما يعتقدون أنهم مصيبون فيه لا أنهم منافقون فيما يظنون أنهم مخلصون فيه إذ الخطأ لا يستلزم النفاق كما أشار إليه بعض المحققين والقول بأن النفاق إظهار الإيمان مع عدمه ضعيف لأنه إن أراد بعدمه عدمه في نفس الأمر فمسلم أن إيمانهم كلا إيمان في الحقيقة لكن لا يكون نفاقاً

القوم كانوا يهوداً وإيمان اليهود بالله ليس بإيمان لقولهم عزير ابن الله وكذا إيمانهم باليوم الآخر لأنهم يعتقدونه على خلاف صفته فكان قولهم آمنا بالله واليوم الآخر خبثاً مضاعفاً وكفراً موجهاً لأن قولهم هذا لو صدر عنهم لا على وجه النفاق وعقيدتهم عقيدتهم فهو كفر لا إيمان فإذا قالوه على وجه النفاق خديعة للمسلمين واستهزاء بهم وأروهم أنهم مثلهم في الإيمان الحقيقي كان خبثاً إلى خبث وكفراً إلى كفر وأيضاً قد أوهموا في هذا المقال أنهم احتازوا الإيمان من جانبيه واكتنفوه من قطريه وأحاطوا بأوله وآخره أي إذا قالوه على وجه النفاق كان خبثاً مضاعفاً مع إيهام أنهم أحاطوا بالإيمان من جانبيه الدعارة خبث وفجور يقال رجل داعر أي خبيث فاجر كذا في الأساس ومعنى كون كفرهم هذا كفراً موجهاً كونه ذا وجهين يقال كساء موجه أي له وجهان ومعنى قوله اكتنفوا احاطوا به من كل جانب معنى أوهموا أنفسهم آمنوا بالمبدأ والمعاد على ما هما عليه وذلك يتناول الإيمان كله قال القاشاني في تفسير الآية افتتح سبحانه وتعالى بذكر المؤمنين المخلصين الذين واطأت قلوبهم ألسنتهم ووافق سرهم علنهم وفعلهم قولهم ثم ثنى بذكر المعاندين المردة المخالفين إياهم ظاهراً وباطناً ثم ثلث بالمنافقين الذين اظهروا خلاف ما بطنوا هم الذين قال الله تعالى فيهم مذبذبين بين ذلك لا إلى هؤلاء ولا إلى هؤلاء وكانوا ابغض الكفرة إليه وأمقتهم عنده لاستعدادهم للاهتداء وإمكان قبولهم لذلك بنور هدايتهم الأصلية مع بقائهم على الكفر وخلطهم بالكفر تمويهاً وتلبيساً واستهزاء وخداعاً ولذلك وصف عذابهم بالأليم لمنافاة نور استعدادهم لما رسخ فيهم من الرذائل والسيئات والصفات الظلمانية فكان إدراكهم لذلك أشد إيلاماً وعذابهم أقوى وأنكى وإن كان عذاب الأولين لشدة حجابهم وغاية بعدهم من النور أعظم لعدم منافاة ذواتهم لصفاتهم وضعف إدراكهم لذلك فلم يحسوا بالألم بخلاف هؤلاء وكونهم في الدرك الأسفل من النار إشارة إلى غاية بعد مقامهم وحالهم عن فطرتهم الأصلية بخلاف الأولين الذين ناسبت صفاتهم ذواتهم والاقتصاد في وصف الكفار على الطرف المطبوع على قلوبهم على آيتين والإطناب في وصف المنافقين في ثلاث عشر آية للإضراب عن أولئك صفحاً إذ لا ينجع فيهم الكلام ولا يجدي عليهم الخطاب فقد ينجع فيها التوبيخ والتعبير وعسى أن يرتدعوا بالتشنيع عليهم وتفظيع شأنهم وسيرتهم وتهجين عادتهم وخبث نيتهم وسريرتهم ويتيهوا تقبيح صورة حالهم

---

(١) يعني أنه تعالى حكى عنهم أنهم يقولون آمنا بالله وباليوم الآخر واختص الحكاية بالإيمان بالله وباليوم الآخر مع أن مرادهم الإيمان بجميع الإسلام للإيذان.

شرعاً وإن أراد عدمه في زعمهم فغير مسلم وكذا الجواب الذي هو يستفاد من قوله ويريئون المؤمنين أنهم آمنوا الخ. غير تام لأن إراءتهم المذكورة إن كانت مع علمهم بأن إيمانهم ليس مثل إيمان المؤمنين فهذا نفاق لكن لا يتم قوله إنهم منافقون فيما يظنون أنهم مخلصون فيه وإن كانت الإراءة المذكورة مع ظنهم أنهم كذلك في نفس الأمر فهم مخطئون لا منافقون بالمعنى الذي أريد بالنفاق هنا وإن كان نفاقاً بمعنى مخالفة الباطن للظاهر والكلام في المنافقين الذين موهوا الكفر ويخادعون الرسول عليه السلام فإظهار الإيمان له مع الكفر باطناً بدون التمويه والاستهزاء لا يكون مما نحن فيه ولا ريب في أنهم لا يريدون الخداع فيما يظنون أنهم مخلصون فيه وبالجملة الجمع بين قوله إنهم منافقون فيما يظنون أنهم مخلصون وبين قوله في الدرس السابق وهم الذين آمنوا بأفواههم إلى آخره مشكل.

قوله: (فكيف بما يقصدون به النفاق) أي فكيف لا يكونون منافقين فيما لا يعتقدون مما يجب الإيمان به بل يقصدون به الخداع والاستهزاء ظاهره إنكار الكيفية والمراد عدم كونهم منافقين ومقتضى السوق في مثل هذا فضلاً عن ما يقصدون به النفاق.

قوله: (لأن القوم كانوا يهوداً) علة للإيذان وجه الإيذان هو أن المنافقين نشأوا[1] من طائفة اليهود كابن أبيّ وأحزابه وهم من أصحاب التوراة **(وكانوا يؤمنون بالله وباليوم الآخر**

وتفضيحهم بالتمثيل بهم وبطريقتهم فتلين قلوبهم وتنقاد نفوسهم وتتزكى بواطنهم وتضمحل رذائلهم فيرجعون عما هم عليه ويصيرون من المستثنين في قوله تعالى: ﴿إلا الذين تابوا وأصلحوا واعتصموا بالله وأخلصوا دينهم لله فأولئك مع المؤمنين﴾ [النساء: ١٤٦] ﴿وسوف يؤتي الله المؤمنين أجراً عظيماً﴾ [النساء: ١٤٦] ثم قال في التأويل: هم الفريق الثاني من الأشقياء سلب عنهم الإيمان مع إظهارهم لذلك لأن محل الإيمان هو القلب لا اللسان والجوارح ولهذا قال الله تعالى: ﴿قالت الأعراب آمنا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا أسلمنا ولما يدخل الإيمان في قلوبكم﴾ [الحجرات: ١٤] وقال النبي ﷺ: «إن الله ينظر إلى قلوبكم ونياتكم ولا ينظر إلى صوركم وأعمالكم» ادعوا علمي التوحيد والمعاد الذين هما أصل الدين وأساسه أي لسنا من المشركين المحجوبين عن الحق ولا من أهل الكتاب المحجوبين عن الدين والمعاد لأن اعتقاد أهل الكتاب في باب المعاد ليس مطابقاً للحق والمراد باليوم الآخر هو الامتداد السرمدي الذي وراء الزمان وهو نسبة الثابت إلى الثابت وقد مر أن الكفر هو الستر والحجاب والحجاب إما عن الحق كالمشركين وإما عن الدين كما لأهل الكتاب والمحجوب عن الحق محجوب عن الدين الذي هو طريق الوصول إليه ضرورة وأما المحجوب عن الدين فقد لا يحجب عن الحق فهؤلاء ادعوا رفع الحجابين معاً فكذبوا بسبب الإيمان عن ذواتهم المستلزم لانتفاء كونهم من أهل الكتاب حقيقة لفساد عقيدتهم في باب التوحيد أيضاً.

---

(١) قال الإمام والجواب إن حملنا هذه الآية على منافقي المشركين فلا إشكال لأن أكثرهم كانوا جاهلين بالله ومنكرين للبعث والنشور فعلم منه أن المنافقين ليسوا مختصين بأهل الكتاب لكن ما اختاره المص هو المعروف المشهور لأن المنافقين من المشركين غير متعارف أو مراد المص أنهم قوم معهودون معدودون من أهل الكتاب.

إيماناً كلا إيمان) مشابهاً بعدم الإيمان في عدم ترتب النفع **(لاعتقادهم التشبيه)** بغيره المستلزم للتجسيم لقول آبائهم لموسى اجعل لنا إلهاً كما لهم آلهة ولقولهم لموسى عليه السلام ﴿أرنا الله جهرة﴾ [النساء: ١٥٣] الآية. فهذه الآية أوضح دلالة على اعتقادهم التشبيه كما صرح به المصنف هناك **(واتخاذ الولد)** أي لاعتقادهم أنه تعالى اتخذ ولداً لقوله تعالى: ﴿وقالت اليهود عزير ابن الله﴾ [التوبة: ٣٠] فإيمانهم بالله تعالى مع هذا الاعتقاد غير مطابق للواقع فهو كلاً إيمان هذا بالنسبة إلى الإيمان بالله تعالى وأما بالنسبة إلى الإيمان بالآخرة فلقولهم **(وإن الجنة لا يدخلها غيرهم)** كما قال تعالى حكاية عنهم على سبيل اللف والنشر المرتب: ﴿وقالوا لن يدخل الجنة إلا من كان هوداً أو نصارى﴾ [البقرة: ١١١] الآية. ولاعتقادهم أن أهل الجنة يتنعمون باستشمام نسيم الروائح بدون أكل وشرب[١] **(وأن النار لن تمسهم إلا أياماً معدودة)** أي سبعة أيام وأربعون يوماً **(أو غيرها)**.

قوله: **(ويريؤون المؤمنين أنهم آمنوا مثل إيمانهم)** من الإراءة بضم الياء والراء أي يوهمونهم بقولهم آمنا بالله أنهم آمنوا بالله تعالى واليوم الآخر مثل إيمان أهل الإسلام مطابقاً للواقع وكتموا عين اعتقادهم وهذا عين النفاق وهذا مراد المصنف وقد عرفت ما فيه من أنه على هذا التقدير وإن تحقق النفاق لكن لا يظهر وجه قوله إنهم يظنون أنهم مخلصون فيه.

قوله: **(وبيان لتضاعف خبثهم وإفراطهم في كفرهم)** عطف على قوله وإيذان ومتعلق بالحكاية لا بالمحكي أي أن التخصيص المذكور فعل الله بأن يكون المنافقون ادعوا الإيمان بجميع المعتقدات لكن الله تعالى حكى عنهم ادعاء الإيمان بهما واختصت الحكاية بهما للإيذان المذكور ولبيان تضاعف خبثهم الخ. وهذا هو الوجه الرابع من الوجوه الأربعة فالوجهان الأولان مبنيان على كون التخصيص بالذكر فعل المنافقين وهو المراد بقولهم وهذان بالنظر إلى المحكي والوجهان الأخيران مبنيان على كون التخصيص فعل الله تعالى وهو المراد بقولهم والأخيران بالنظر إلى الحكاية ومن هذا أطلق المصنف الاختصاص في قوله واختصاص الإيمان بالله الخ. ليكون متضمناً لكونه بالنظر إلى المحكي وإلى الحكاية والقول بأن الوجه الأخير يجوز تعلقه بالمحكي أيضاً بعيد جداً ثم الفرق بين هذا الوجه والوجه الثالث هو أن في الوجه الثالث تعرضاً لكونهم منافقين فيما يظنون أنهم مخلصون وأن إيمانهم بهما كلا إيمان وبينه بقوله لاعتقادهم الخ. وإراءة المؤمنين بأن إيمانهم مثل إيمانهم بخلاف الوجه الرابع فإنه لم يتعرض لشيء من ذلك صريحاً فيه وما ذكر في الوجه الرابع لم يعتبر في الثالث فلا وجه للإشكال بأنه ليس بينه وبين الثالث كثير فرق فإن مآل كل منهما إثبات خبث لهم في مرتبة معتقدهم فإن اتحاد المآل لا يوجب نفي كثير الفرق على أن اتحاد المآل في حيز المنع والتضاعف والإفراط الزيادة والزيادة في الكفر بانضمام المعاصي إليه لا في نفسه إلا على القول بأن التصديق يقبل الزيادة والنقصان فإن الكفر وهو

---

(١) ولا ينكحون بل يتلذذون بالنسيم والأرواح العبقة أي الروائح الطيبة من عبق به الطيب إذا لزق.

عدم التصديق أو إنكار الإسلام يقبلهما أيضاً **(لأن ما قالوه)** من قولهم آمنا بالله وباليوم الآخر **(لو صدر عنهم لا على وجه الخداع والنفاق)** قوله **(وعقيدتهم عقيدتهم لم يكن إيماناً)** جملة حالية من فاعل صدر أو ضمير عنهم والتركيب من قبيل شعري شعري والمعنى لو صدر عنهم آمنا بالله وباليوم الآخر بلا خداع والحال أن اعتقادهم بذلك اعتقادهم أي مشهور بأن ذلك الاعتقاد غير مطابق للواقع أو عقيدتهم عقيدتهم التي كانوا عليها لم يكن إيماناً بخلاف نحو قولهم آمنا بحقية الرسول عليه السلام والقرآن والملائكة فإنه يكون إيماناً لو صدر عنهم بدون خداع فتخصيص الإيمان بالله واليوم الآخر في الحكاية لتضاعف كفرهم في ذلك قوله: **(كيف وقد قالوه تمويهاً على المسلمين)** أي تلبيساً يقال موهت الشيء إذا طليته بالذهب أو الفضة وقولهم مموه أي مزخرف ممزوج من الحق والباطل وهنا كناية عن التلبيس لأن ما أتاهم يرى ظاهره حقاً والحال أن باطنه باطل أو استعارة قولهم **(وتهكماً بهم)** أي استهزاء بهم.

قوله: (وفي تكرير الباء) إذ العطف على المظهر لا يقتضي إعادة الجار فلا بد في إعادتها من نكتة وهي التنبيه على **(ادعاء الإيمان بكل واحد على الأصالة والاستحكام)** بكل منهما على التفصيل والأصالة والنكتة الثانية استحكام إيمانهم وتأكده لما مر من أن ملاحظة الجار مع كل واحد يقتضي أن يلاحظ الفعل المعدى به لكن اقتضاء ذلك الأصالة ظاهر دون اقتضاء الاستحكام ويؤيده ما قيل في قوله تعالى: ﴿قالوا إنا معكم﴾ [البقرة: ١٤] الآية. لأنهم قصدوا بالأولى دعوى إحداث الإيمان إلى آخره فإنه يدل على أنهم لم يدعوا كمال الإيمان حين خاطبوا المؤمنين.

قوله: (والقول هو التلفظ بما يفيد) أي المعنى سواء كان مفرداً أو مركباً فلا يكون التلفظ باللفظ المهمل أو الحروف المباني قولاً لكن هذا بحسب عرف اللغة وإما في أصل اللغة فهو التلفظ مطلقاً مفيداً كان أولاً فهو أعم من الأول وفي العرف القول هو اللفظ

قوله: وعقيدتهم عقيدتهم جملة وقعت حالاً من فاعل صدر أي لو صدر هذا القول منهم وهو قولهم آمنا بالله وباليوم الآخر على وجه الجد لا على وجه الخدع والحال أن عقيدتهم عند صدور تامة هذا القول منهم جداً هو عقيدتهم التي كانوا عليها قبله فلم يكن هذا القول منهم إيماناً لأن إيمانهم بالله ليس بإيمان لقولهم عزير ابن الله وكذا إيمانهم باليوم الآخر لأنهم معتقدونه على خلاف صفته لاعتقادهم أن ليس في الآخرة إلا التلذذ بالنسيم والأرواح العبقة وما شاكل ذلك وإذا لم يكن قولهم هذا حين صدوره عنهم لا على وجه الخداع إيماناً فكيف يكون ذلك منهم إيماناً إذ قالوه على وجه الخداع للمسلمين والاستهزاء بهم.

قوله: وفي تكرير الباء يعني لا حاجة إلى تكرير الجار في العطف على المظهر فلو قيل من يقول آمنا بالله واليوم الآخر صح بخلاف العطف على المضمر المجرور فإنه يجب فيه إعادة الجار في المعطوف نحو مررت به وبعمرو ولا يصح وعمرو فلا بد في إعادة الجار هنا من نكتة تدعو إليها وتلك النكتة هي إيهام الاستقلال والاستحكام.

المركب تاماً أو ناقصاً فهو أخص من الأولين وقال بعضهم القول هو المركب التام الذي يفيد فائدة تامة فهو أخص من الكل لكنه غير مشهور والمراد بما يفيد في كلام المصنف ما يفيد المعنى لا ما يفيد فائدة تامة وقال الرضي القول والكلام واللفظ من حيث اللغة بمعنى يطلق على كل حرف من حروف المعاني والمباني وعلى ما هو أكثر منه مفيداً كان أو لا لكن القول أشهر في المفيد بخلاف اللفظ واشتهر الكلام في المركب من حرفين فصاعداً انتهى فمجموع الأقوال أربعة وقيل فالأقوال خمسة والقول الخامس على ما فهم من كلامه نقلاً عن ابن معطي أن القول حقيقة في المفرد وإطلاقه على المركب مجاز قول المصنف هو التلفظ بمنزلة الجنس قوله بما يفيد كالفصل يخرج المهمل إن أريد إفادة المعنى مطلقاً أو الكلمة والمركب الغير التام إن أريد الفائدة التامة وهذا بعيد هنا جداً قوله **(ويقال بمعنى المقول)** يعني أنه في الأصل مصدر كما أشار بقوله التلفظ ثم تجوز به عن المقول كالخلق بمعنى المخلوق ثم صار حقيقة عرفية لاشتهاره فيه فهو مجاز بالنظر إلى اللغة وحقيقة بالقياس إلى العرف (و) يقال أيضاً **(للمعنى المتصور)** أي المتعقل **(في النفس)** لكن لا مطلقاً بل **(المعبر عنه باللفظ)** وهو المسمى بالكلام النفسي في العرف إذ كل من يأمر وينهي ويخبر يوجد في نفسه معنى ثم يدل عليه بالعبارة أو الكتابة أو الإشارة وهو غير العلم إذ قد يخبر الإنسان عما لا يعلم بل يعلم خلافه كذا في الكتب الكلامية فمراده بالمتصور هنا ليس بمعنى المعلوم بل بمعنى الموجود في النفس حين إرادة الخبر مثلاً باللفظ في الأغلب وقد لا يعبر عنه باللفظ كما تقول لصاحبك أن في نفسي كلاماً أريد أن أذكره لك وكثيراً ما لا تذكره له فقوله المعبر عنه باللفظ بناء على الأكثر (و) يقال **(للرأي والمذهب)** فيقال هذا قول أبي حنيفة رحمه الله تعالى أي رأيه ومذهبه والفرق بينهما أن الرأي من رؤية القلب وهو الاعتقاد المكتسب من النظر والاجتهاد سواء كان متفقاً أو مختلفاً فيه والمذهب هو الاعتقاد الاجتهادي المختلف فيه فالرأي أعم وقيل الرأي قريب من المذهب وقد يفرق بينهما بأن الرأي أعم من المذهب لأنه يكون في الشرعيات فقط وأصله مكان الذهاب أو نفس الذهاب ثم نقل عرفاً لمعناه المشهور وإطلاقه على الرأي مجاز بعلاقة السببية لأنه سبب لإظهاره وإعلامه كما قاله ابن أبان والظاهر اتحادهما هنا.

قوله: (مجازاً) قيد لقوله ويقال فيكون مجازاً في المعاني الأربعة الأخيرة إما في المقول فمن قبيل تسمية المفعول بالمصدر والعلاقة التعلق فذكر المتعلق بكسر اللام وأريد المتعلق بفتحها هذا بالنظر إلى أصل اللغة وأما في العرف فهو حقيقة في المقول كما مر

قوله: ويقال بمعنى المقول أي يطلق القول ويراد به المقول والمعنى المتصور في العقل الرأي والمذهب مجازاً حقيقة التلفظ بما يفيد أي بما يفيد فائدة تامة احترز به عن التلفظ بما لا يفيد كألفاظ المهملة فإنها لا تفيد معنى وعن التلفظ بما يفيد لكن لا يفيد فائدة تامة كالكلمات المفردة والمركبات الناقصة والأولى أن يعمم ما يفيده لصحة قولك قال فلان غلام زيد وقال الحيوان الناطق وقولهم في قيود التعريفات قوله هذا لإخراج الشيء الفلاني مشيراً إلى كلمة واحدة من كلمات التعريف وإلى مركب ناقص من ألفاظه اللهم إلا أن يصار في أمثال هذه إلى المجاز.

وأما الثلاث الباقية فمن تسمية المدلول باسم الدال قيل وقد صرح بعض أهل الكلام بأن إطلاق الكلام والقول على النفسي حقيقة وإن خالفهم فيه كثير وأوله بعضهم انتهى. وما اختاره المصنف هو الموافق للمتداول في الألسنة والمحاورات مع أن الظاهر أن تصريح بعض أهل الكلام في كلام الله تعالى ولسنا في تحقيق كلامه تعالى ولا الأعم منه بل الكلام في بيان قولنا وكلامنا ولذا تعرض لإطلاقه على الرأي والمذهب.

قوله: (والمراد باليوم الآخر) ولم يبين معنى الآخر لبيانه في ﴿وَبِٱلۡأٓخِرَةِ هُمۡ يُوقِنُونَ﴾ ومعنى اليوم في الشرع ما بين طلوع الفجر الصادق إلى غروب الشمس وعند الحكماء وفي العرف من طلوع الشمس إلى غروبها وقد يطلق بمعنى مطلق الوقت ليلاً كان أو نهاراً قصيراً كان أو طويلاً وهو المراد هنا ولذا قال **(من وقت الحشر)** أي من وقت البعث وهي وقت النفخة الثانية قوله **(إلى ما لا يتناهى)** ضرب الغاية بما لا يتناهى مع أنه ليس نهاية اليوم الآخر كناية عن عدم تناهي ذلك الشيء وهو من التسامح المشهور بين العلماء يقال وهلم جرا إلى غير النهاية فصاعداً إلى غير النهاية والمراد بيان عدم التناهي والمعنى هنا من وقت الحشر بحيث لا يتناهى وسمي آخراً لأنه ليس بعده يوم آخر وهذا مراد من قال وهو الأبد الدائم الذي لا ينقطع وإن كان له مبدأ وهو وقت الحشر ووصف بالآخر لتأخره عن الوقت المحدود من جهة طرفيه وهو وقت الدنيا وبعبارة أخرى سمي بالآخر لتأخره عن الأيام المنقضية من أيام الدنيا.

قوله: (أو إلى أن يدخل أهل الجنة الجنة وأهل النار النار) وهذا يصلح أن يكون غاية لكن وقت الحشر ليس له امتداد والغاية إنما يكون لما له امتداد فيقال المراد به الوقت المتسع الشامل لوقت الحساب وإعطاء الكتاب والميزان والصراط وغير ذلك فحينئذٍ يكون له امتداد ضرب له الغاية ويؤيده الوجه الأول حيث أريد به فيه الغير المتناهي والاشتباه إنما نشأ من توهم أن المراد به وقت قيام الموتى من القبور كما يؤيده تسمية ذلك اليوم بالساعة أو يقال معناه على ذلك التقدير من وقت الحشر وما يزاد عليه إلى أن يدخل الخ.

قوله: (لأنه آخر الأوقات المحدودة) علة بالنسبة إلى الوجه الثاني أي أخرية اليوم المذكور على هذا بالنسبة إلى الأوقات المحدودة لا مطلقاً كما في الوجه الأول فإنه وإن كان بعده وقت لكن لا يحد فهو آخر أوقات المحدودة فيوم الحشر له ابتداء وانتهاء حينئذٍ فهو محدود آخر أيضاً كما قال تعالى: ﴿إن يوماً عند ربك كألف سنة مما تعدون﴾ [الحج: ٤٨] وما بعده مما لا يتناهى في جانب المستقبل قدم الوجه الأول

قوله: ونفي ما انتحلوا من قولهم انتحل فلان شعراً أي نسب شعر غيره إلى نفسه في الأساس يقال شعر انتحله غيره وانتحل غيره شعره إذا دعاه لنفسه.

قوله: والمراد باليوم الآخر الخ يعني أن اليوم هنا بمعنى الوقت ليلاً كان أو نهاراً طويلاً كان أو قصيراً فإما أن يعبر به عن الوقت الذي لا حد ولا انقضاء له وبإزائه الوقت الذي له حد وانقضاء أو عن الوقت المحدود وهو من أول الحشر إلى أن يدخل أهل الجنة الجنة وأهل النار النار.

لأن الإيمان به يتضمن الإيمان بالثاني لدخوله فيه بلا عكس ولأن إطلاق اليوم عليه شائع في القرآن سواء كان حقيقة أو مجازاً كذا قيل وفيه ما فيه.

قوله: (إنكار ما ادعوه ونفي ما انتحلوا إثباته) هو قولهم آمنا الظاهر إن آمنا إنشاء فإنهم أحدثوا الإيمان بحسب الظاهر بهذا اللفظ ولا دعوى في الإنشاء إلا أن يراد به الإخبار بإحداث الإيمان فالمراد دعوى إحداث الإيمان فيما مضى وسيشير إليه المصنف والانتحال بالحاء المهملة ادعاء الشخص لنفسه ما لغيره والمراد هنا ادعاؤه ما ليس لهم ومآله الكذب من النحلة وهي الدعوى مطلقاً لكن شاع في الدعوى الباطلة وهذا مفهوم من قوله إنكار ما ادعوه إذ الإنكار للدعوى الباطلة ومن هذا قال بعضهم إنه عطف تفسيري وقيل إن الأول ناظر إلى ادعائهم الإخلاص وإحاطة عقائدهم بالإيمان من جميع جهاته وقوله نفي ما انتحلوا ناظر إلى ما أشار إليه النظم من حشر خلو يدل على عقائدهم الفاسدة بالتشبيه وما يضاهيه ولا يخفى أنه تخصيص بلا مخصص.

قوله: (وكان أصله وما آمنوا) أي مقتضى الظاهر مع قطع النظر عن مقتضى الحال

قوله: وكان أصله وما آمنوا يعني وقع هذا الكلام رداً لقولهم آمنا بالله واليوم الآخر وقولهم هذا إنما هو في شأن الفعل وإحداث الإيمان لا في شأن الفاعل وفي أنهم فاعلون ذلك لا غيرهم حتى يجيء الرد بذكر شأن الفاعل فكان الأنسب بحسب الظاهر أن يقال في الرد عليهم وما آمنوا لقيا بل قولهم آمنا بالله لكن غير الكلام عن سننه الظاهرة وعكس مبالغة في تكذيبهم وتلخيصه أن تركيب ﴿وما هم بمؤمنين﴾ [البقرة: ٨] وإن دل على الاختصاص لكن ههنا معنى يأبى أن يحمل على الاختصاص لأنه وارد في انكاره ما ادعوه من الفعل وهو إحداث الإيمان بنفيته عنهم رأساً وذلك أن المنافقين ادعوا أنهم احتازوا الإيمان بجانبيه وأحاطوا بأوله وآخره حيث خصوا ذكر الإيمان بالله وباليوم الآخر وادعوا الاستحكام فيه والتأكيد مع ذلك حيث كرروا ذكر الباء وهم ما ادعوا أنهم اختصوا بهما دون سائر الناس حتى ينكر عليهم دعوى الاختصاص فوجب التأويل وحمل الكلام على الكناية الإيمائية ليفيد الكلام ههنا ما ثبتوه هناك على ابلغ وجه وآكده وجه المبالغة أن في الكناية اثبات الشيء بالشاهد وتنوير الدعوى بالبرهان وههنا قد أخرجهم الكلام من كونهم فاعلين الإيمان ويلزم من سلب الفاعلية سلب الفعل فتوسل إلى سلب الفعل الذي هو المقصود الأصلي بسلب الفاعلية على سبيل الاسلوب الدال على إخراجهم من جملة المؤمنين فإن الكلام لما دل على إخراج ذواتهم من أن يكونوا مؤمنين فقد دل بطريق الاستلزام على نفي ما ادعوه على سبيل البت والقطع فقوبل السلب بالسلب والتأكيد بالتأكيد الزائد على الأول حيث جيء الرد باسمية الجملة وتكرر الإسناد وزيادة الباء في الخبر قال الطيبي هذا إنما يصح لو قيل وما هم من المؤمنين أليس قوله ما هو بمؤمن مثل ما هو من المؤمنين لكن الأول أبلغ لأنه نفي الأصل الإيمان والثاني نفي للكمال فمحصل الجواب أن تقديم المسند إليه في هذا التركيب ليس على نية التأخير حتى يفيد التقديم الاختصاص بل للابتداء ليفيد تقوى الحكم وأن ذواتهم خارجة عن المؤمنين وذلك ابلغ في نفي ما ادعوه وبعض الأفاضل يوجه الجواب على أن يكون السؤال نفي المطابقة بين الجملتين إذ إثبات الإيمان ورد بالجملة الفعلية ونفيه بالجملة الاسمية فلا تطابق بينهما وأجيب بأن الاسمية ابلغ من الفعلية لدلالتها على الثبات والدوام ويمكن أن تجري الكلام على

قوله (**ليطابق قولهم في التصريح**) تعليل لكون الظاهر وما آمنوا قوله لكنه عكس إشارة إلى مقتضى الحال الموجب للإتيان بما ذكر في النظم الجليل يعني أن قوله آمنا يفيد الاهتمام (**بشأن الفعل دون الفاعل**) إذ القاعدة تقديم ما هو أهم فلما قدموا الفعل حيث قالوا آمنا علم أن نظرهم إلى صدور الفعل عنهم لا بيان فاعليتهم لذلك الفعل وإنما تعرضوا للفاعل لأجل الفعل فالنظر إليه بالتبع وقوله: ﴿وما هم بمؤمنين﴾ [البقرة: ٨] الأمر فيه بالعكس فإنه يفيد الاهتمام بشأن الفاعل لما ذكرنا والنظر إلى الفعل لأجله وتبع له فالرد الذي يطابقه التصريح بنفي الفعل عنهم وعدم الاكتفاء بنفيه عنهم تطفلاً ولا يخفى عليك أن تقديم الفعل هو الأصل فلا يرام له نكتة لا سيما إذا كان الغرض إفادة ماضويته فلا ينافي كون النظر إلى الفاعل بالأصالة فالمطابقة حينئذٍ متحققة نعم لا بد من نكتة اختيار الجملة الاسمية هنا والفعلية هناك وما ذكره الشيخان لو تم لزم أن يكون في مثل خلق الله وعلم الله أن يكون النظر فيه الفعل دون الفاعل بالأصالة.

قوله: (لكنه عكس) أي لم تراع المطابقة وهذا معنى العكس هنا لا أنه عكس في التصريح على أنه لا يضر المقصود لأنه لو قيل عكس أي صرح بشأن الفاعل لكن لا لذاته بل للكناية عن نفي الفعل لكان سديداً.

التخصيص بأن يكون الكلام في الموضعين في شأن الفاعل والمقصر الواقع في الثاني من باب قصر الإفراد من حيث إنهم ادعوا الشركة والموافقة للمسلمين في الإيمان بالله واليوم الآخر وأن إيمانهم كإيمانهم فقيل في جوابهم وهم بمؤمنين على قصر الافراد لأنهم ادعوا الشركة في الإيمان الحقيقي فردوا باختصاص المؤمنين به دونهم كقوله تعالى: ﴿ويحلفون بالله إنهم لمنكم وما هم منكم﴾ [التوبة: ٥٦] والمقام يساعد هذا التقرير دون الأول وذلك أن سياق الكلام لبيان خبث المنافقين ودعارتهم فإذا دعوا رفع المخالفة من البين ارتفعت المنازعة وإنما المنازعة بينهما في هاتين المسألتين وهما الإيمان بالله والإيمان باليوم الآخر أقوى من المنازعة في سائر المسائل وادعاء حصولهما ادعاء ارتفاع المخالفة فكان اختصاصهما أهم من غيرهم ألا يرى إلى قول الفقهاء الفلسفي إذا قال أشهد أن الباري تعالى علة الموجودات أو مبدؤها أو سببها لم يكن ذلك إيماناً حتى يقر بأنه سبحانه مخترع ما سواه ومحدثه بعد إن لم يكن ذكره شارح اللباب وإنما يشبه هذا التركيب بقوله عز وجل: ﴿يريدون أن يخرجوا من النار وما هم بخارجين منها﴾ [المائدة: ٣٧] فصحيح ولكن لا يتم به غرضه وذلك أن قولهم نحو قوله: ﴿يريدون أن يخرجوا﴾ [المائدة: ٣٧] وأن قوله: ﴿وما هم بمؤمنين﴾ [البقرة: ٨] نحو قوله تعالى: ﴿وما هم بخارجين﴾ [المائدة: ٣٧] ولكن قوله: ﴿وما هم بخارجين﴾ [المائدة: ٣٧] ليس نصاً في الاختصاص أيضاً قوله: ﴿وما هم بمؤمنين﴾ [البقرة: ٨] هذا وأقول قوله عز وجل: ﴿وما هم بخارجين﴾ [المائدة: ٣٧] ليس نصاً في الاختصاص أيضاً لأن المراد به أيضاً رد ما أرادوه من الخروج ومقتضى الظاهر أن يقال ولا يخرجون وليس المراد أن الخارجين غيرهم لا هؤلاء فأريد نفي الخروج عنهم على أبلغ وجه وأكده فسلك مسلك الاختصاص الدال على إخراج ذواتهم من أن يكونوا من زمرة الخارجين ليتوسل بهذا النفي إلى نفي خروجهم عن النار ويكون كإثبات المدعي بالشاهد وتنوير الدعوى بالدليل.

قوله: **(تأكيداً ومبالغة في التكذيب)** يعني أن تقديم المسند إليه على الخبر المشتق كتقديمه على الخبر الفعلي يفيد التخصيص إن ولي حرف النفي وهنا كذلك لكنه قد يكون لتقوي الحكم حسبما يقتضي المقام والمرام إذ إفادة التقديم مطلقاً الحصر أكثري لا كلي ولما كان القوم ادعوا حدوث الإيمان فقط ولم يدعوا قصر الإيمان بل لم يدعوا كمال الإيمان فضلاً عن ادعاء الاختصاص لم يحسن إنكار دعوى الاختصاص عليهم بل لا يصح ذلك لإيهامه أن أصل دعوى إحداثه ثابت لهم والمنكر ادعاء اختصاص الإيمان بهم دون سائر الناس ولا يخفى فساده ولو قيل الحصر المستفاد هنا ليس ما ذكر بل تخصيصهم بنفي الإيمان بالنظر إلى المؤمنين المخلصين لم يبعد بناء على أن هذا مقتضى القاعدة لكنه بعيد عن السوق والذوق[١] فالتقديم لتقوي الحكم فقط إذ العدول إلى الجملة الاسمية وتقديم المسند إليه مع إيلاء حرف النفي لسلوك طريق الكناية في رد دعواهم الباطلة ليفيد رد ما أثبتوه لأنفسهم على أبلغ وجه **(لأن إخراج ذواتهم من عداد المؤمنين)** من غير تقييد بالزمان والمفعول مع إفادة الجملة الاسمية العموم في النفي **(أبلغ من نفي الإيمان عنهم في ماضي الزمان)** إذ إخراجهم عن الصلاحية للإيمان وعن التمكن له أبلغ عن سلب الإيمان عنهم بدون سلب الاستعداد له نظيره ما ذكره أئمة الأصول من أن نفي الحل عن ذات الشيء أشد مبالغة من نفي حل التناول له مع كون الشيء باقياً على إباحته في ذاته فذكر الملزوم وأريد اللازم إذ نفي كونهم معدودين من زمرة المؤمنين مستلزم لنفي الإيمان عنهم وهو المختار في الكناية[٢] وإنما قلنا فذكر الملزوم الخ. فإن كون الإيمان ثابتاً لهم مستلزم لكونهم معدودين من طائفة المؤمنين ونفي اللازم مستلزم لنفي الملزوم فذكر نفي الملزوم هنا وأريد نفي اللازم كناية ولا ريب في أن الكناية لكونها طريق برهان أبلغ من التصريح لأنها كإيراد شيء مع بينة إذ انتفاء اللازم أعدل شاهد على انتفاء الملزوم كأنه قيل في ردهم وما آمنوا لكونهم خارجين عن صلاحية الإيمان وعن زمرة أهل الإيقان فأنى لهم ثبوت الإذعان فهذا الرد مطابق لقولهم في التصريح بالشأن وأما الإشكال بأن هذا إنما يصح لو قيل وما هم من المؤمنين فسخيف جداً فإن نفي فاعليتهم يستلزم نفي صدور الفعل عنهم على أبلغ وجه كما عرفته وهذا يستلزم عدم كونهم معدودين من المؤمنين ولا مدخل في ذلك كون الوصف مجروراً بالباء أو بمن بل الجر بالباء أعون شيء في المراد كما أشار إليه بقوله **(ولذلك أكد النفي بالباء)** أي ولقصد التأكيد والمبالغة في التكذيب إذ زيادة الباء في خبر ما المشبهة بليس لتأكيد الحكم **(وأطلق الإيمان)** عطف على قوله آكد أي ولذلك أطلق الإيمان عما قيدوه من الإيمان بالله واليوم الآخر إذ نفي المطلق لعمومه مستلزم لنفي المقيد ولذا قال

---

(١) إذ القصر ح إضافي هو إما قصر قلب أو إفراد أو تعيين فلا يناسب هنا واحد منها.

(٢) قال الإمام نظيره أن من قال فلان ناظر في المسألة الفلانية فإن قلت إنه لم يناظر فيها فقد كذبته وأما لو قلت إنه ليس من المناظرين فقد بالغت في تكذيبه يعني أنه ليس من هذا الجنس فكيف يظن به ذلك فكذا هنا انتهى إن أراد أنهما سواء معنى لم يصح وإن أراد أنه يشبهه وإن لم يكن منه صح ومن لم يتنبه له أورده هنا فتدبر.

(على معنى أنهم ليسوا من الإيمان في شيء) ثم قال **(ويحتمل أن يقيد بما قيدوا به)** فيكون المفعول به محذوفاً بقرينة كونه جواباً وأما في الأول فإما أن ينزل منزلة اللازم كما هو الظاهر الموافق لما ذكرنا من أن المراد إخراجهم عن قابلية الإيمان أو المفعول المحذوف يعتبر عاماً مع الاختصار قوله **(لأنه جوابه)** ورعاية المطابقة لما قبله يقتضي التقييد سواء كان في الحكاية أو المحكي وسواء كان المراد به العموم أو الخصوص فإن الإيمان بالله واليوم الآخر مقيد بحسب الظاهر وهذا مراد المصنف لا التقييد به احترازاً عما سواهما وبالجملة أريد بهما ما أريد بهما في قوله آمنا بالله وباليوم الآخر وقيل الظاهر المطابق لما في الكشاف أنه ابتدأ كلام لفائدة مستقلة ويجوز تعلقه بقوله ولذلك الخ. ولا يخفى أن المعنى الثاني هو المتبادر من كلام المص وأنسب بالمقام.

قوله: (والآية تدل على أن من ادعى الإيمان وخالف قلبه لسانه بالاعتقاد لم يكن مؤمناً لأن من تفوه بالشهادتين فارغ القلب عما يوافقه أو ينافيه لم يكن مؤمناً) أراد به الرد على أبي منصور الماتريدي حيث قال في التأويلات الآية إخبار منهم أنهم قالوا ذلك بألسنتهم قولاً وأظهر وإخلاف ما في قلوبهم فأخبر الله تعالى نبيه عليه السلام أنهم ليسوا مؤمنين أي بمصدقين بقلوبهم فهذه الآية ونحوها تنتهض على الكرامية لأنهم يقولون الإيمان قول باللسان دون التصديق فأخبر الله تعالى عن جملة المنافقين أنهم ليسوا بمؤمنين أي لم يأتوا بالتصديق وهذا يدل على أن الإيمان تصديق بالقلب والكرامية يقولون بل هم مؤمنون فرده المصنف بقوله والآية تدل إلى قوله والخلاف مع الكرامية في الثاني فلا ينهض حجة عليهم نقل في أواخر المواقف وإيمان المنافق مع كفره كإيمان الأنبياء عليهم السلام وفي شرحه لاستواء الجميع في ذلك الإيمان نقله عن الكرامية. فالآية الكريمة تنتهض حجة عليهم فالقول قول شيخنا أبي منصور الماتريدي رحمه الله تعالى ونقل الإمام عنهم أن المنافق عندهم مؤمن ومن مذهبهم أن الإيمان لا يلزم أن يكون منجياً من العذاب المخلد انتهى. فحينئذٍ لا ثمرة في الخلاف[1] بيننا وبينهم إذ المنافق مخلد في النار عندنا وعندهم

قوله: ويحتمل أن يقيد بما قيدوا به كان الوجه السابق مبنياً على أن المراد بنفي الإيمان المدلول عليه بقوله عز وجل: ﴿وما هم بمؤمنين﴾ [البقرة: ٨] نفي أصل الإيمان ومطلقه فإذا نفي مطلق الإيمان فقد نفي الإيمان المقيد وهو الإيمان بالله وباليوم الآخر بطريق الاستلزام وإذا حمل على التقييد يكون المعنى ﴿وما هم بمؤمنين بالله﴾ وباليوم الآخر وعلى أيهما يحمل يكون نفي الإيمان منهم على طريق الكناية إلا أن في الوجه الأول كنايتين وفي الثاني كناية واحدة لكن في الثاني من معنى المقابلة والطباق التام ما ليس في الأول فإن الأول مقابلة المطلق للمقيد والثاني مقابلة المقيد للمقيد.

---

(١) فإن قيل إن الكرامية ذهبوا إلى أن الإيمان الإقرار باللسان بشرط أن لا يخالفه قلبه فيكون فارغ القلب عما يوافقه أو ينافيه مؤمناً عندهم ولا يكون مؤمناً عندنا فثمرة الاختلاف متحققة فيه قلنا الكلام في كون المنافق مؤمناً عندهم لا عندنا.

وأحكام الإسلام كرفع الجزية عنهم والصلاة على موتاهم قبل ورود النهي وغير ذلك جارية عليهم عندنا وعندهم والفرق بأن المنافق عندهم مؤمن في الدنيا حقيقة وعندنا مؤمن لغة لا حقيقة قليل الجدوى قال بعض[1] الأفاضل إنه يطلق على الإقرار باللسان الإيمان عند أهل اللسان واللغة لقيام دليل الإيمان وهو الإقرار فإن إمارة الأمور الخفية كافية في صحة إطلاق اللفظ على سبيل الحقيقة كالغضبان والفرحان ونحوهما انتهى. أي ليس المراد بقوله يسمى مؤمناً لغة أنه يطلق عليه لفظ المؤمن لغة لتحقق مدلوله اللغوي بل المراد أنه يطلق عليه لفظ المؤمن لغة لقيام دليل الإيمان الذي هو التصديق القلبي كما يطلق الغضبان والفرحان على سبيل الحقيقة لقيام الدلائل الدالة عليهما أعني الآثار اللازمة للغضب والفرح وإن لم يكن المدلول متحققاً لجواز تخلف المدلول عن الامارة وأما الكرامية فزعموا أن إطلاق المؤمن على المقر باللسان وحده على الحقيقة ولذا قيل إنه لو استدل بها على أن مدلول الإيمان التصديق القلبي دون اللساني حيث نفي عن المنافقين الإيمان لانتفاء التصديق القلبي مع إقرارهم باللسان لتم الرد على الكرامية في ادعائهم أن الإقرار اللساني مسمى الإيمان ظاهراً انتهى. وقد عرفت كون الرد تاماً بما نقلنا عن المواقف وشرحه فلا حاجة إلى توجيه فيه إشعار بتسليم ما ذكره المصنف بقوله لأن من تفوه بالشهادتين أي الآية لا تدل على ذلك لكنه لم يكن مؤمناً عندنا إذ المعرفة والتصديق بالاختيار شرط في الإيمان عندنا دون عند الكرامية بل المعرفة بدون الإذعان والقبول ليس بإيمان ولا يخفى عليك أن عدم إيمان المنافقين لعدم إيمان قلوبهم كما قال الله تعالى: ﴿آمنوا بأفواههم ولم تؤمن قلوبهم﴾ [المائدة: ٤١] الآية ولم يقل وكذبت قلوبهم فالآية كما تدل على عدم إيمان المنافق تدل على عدم إيمان الخالي عن النقيضين لاشتراكهما في العلة وهي عدم التصديق القلبي سواء كان بسبب الإنكار والتكذيب أو بسبب الخلو عن النقيضين إذ الاعتبار عدم تحقق التصديق كما دل عليه النصوص غايته أن دلالتها على عدم إيمان المنافق بالعبارة وعلى عدم إيمان فارغ القلب بالإشارة لكون الأول مسوقاً له دون الثاني والقول بأن كفر المنافق يجوز أن يكون كفراً لكونه تكذيباً لما يجب التصديق به وإنكار له ضعيف لأنه مع عدم موافقة ما استفيد من قوله تعالى: ﴿ولم تؤمن قلوبهم﴾ [المائدة: ٤١] من أن منشأ كفرهم انتفاء التصديق يشكل عليه إثبات كفر خالي الذهن مع أن القائل ممن ذهب إلى كفره.

قوله: **(مع الكرامية في الثاني)** فرقة من الفرق الضالة ومعدودة من المشبهة إذ اعتقادهم أن الله تعالى على العرش من جهة العلو مماس له من الصفحة العليا ويجوز عليه الحركة والنزول وغير ذلك من ترهات الكرامية بكسر الكاف وتخفيف الراء طائفة منسوبة إلى محمد بن الكرام[2] وفي شرح النخبة بتشديد الراء على اللغة المشهورة وفي القاموس ضبط بفتح الكاف وتشديد الراء[3].

---

(١) خيالي.

(٢) لأن أباه يحفظ الكرم ويقال لحافظه كرام.

(٣) قال المطرزي أخبرني الثقات أنه بفتح الكاف وتخفيف الراء بزنة حذام.

قوله: (فلا ينهض حجة) نقل في آخر المواقف أن الكرامية قالوا وإيمان المنافق مع كفره كإيمان الأنبياء عليهم السلام لاستواء الجميع في ذلك الإيمان ونقل عنهم أيضاً أنهم قالوا من أضمر الكفر وأظهر الإذعان يكون مؤمناً إلا أنه يستحق الخلود في النار انتهى فعلم أن الآية حجة (عليهم) والقول بأن حكمهم بإيمان من أضمر الكفر وأظهر الإيمان عند الشرع لا ينافي اشتراط الخلو في كونه مؤمناً بينه وبين الله تعالى ولهذا حكموا باستحقاقه النار انتهى ضعيف لأنه إن أراد بالإيمان عند الشرع الإيمان في الدنيا فما ذكره مسلم لكن لا يفيده إذ المعتبر الإيمان الشرعي المعتبر في الدارين وإن أراد الإيمان المعتبر في الشرع مطلقاً وفي الدارين فما ذكره ممنوع وقيل إن المصنف دقق النظر في مذهبهم فرأى أن المنافق مخلد في النار عندنا وعندهم وأما في الدنيا فأحكام الإسلام جارية عليهم عندنا وعندهم فليس بيننا وبينهم اختلاف إلا فيمن تلفظ بالشهادتين فارغ القلب عن النفي والإثبات فعندهم مؤمن ناج وعندنا ليس بمؤمن انتهى وضعفه ظاهر مما ذكرناه من أنهم قالوا وإيمان المنافق مع كفره كإيمان الأنبياء كما صرح به في آخر المواقف وقد نقل الإمام كغيره إن المنافق عندهم أيضاً فعلم أن الاختلاف ليس منحصراً فيمن تلفظ بالشهادتين فارغ القلب الخ لما زعمه فالآية حجة عليهم ولو سلم انحصاره فيما ذكره فهي حجة عليهم أيضاً لما بينا سابقاً من أن الآية كما تدل على عدم إيمان المنافق بعبارته تدل على عدم إيمان الخالي عن النقيضين بإشارته لاشتراكهما في العلة أعني انتفاء التصديق القلبي ومعنى قوله فلا تنتهض أي لا تقوم حجة على الكرامية لعدم قيامها في محل الخلاف على ما اختاره المصنف وقد عرفت ما فيه وما عليه.

قوله تعالى: ﴿يُخَادِعُونَ اللَّهَ وَالَّذِينَ آمَنُوا وَمَا يَخْدَعُونَ إِلَّا أَنفُسَهُمْ وَمَا يَشْعُرُونَ ۝٩﴾

قوله: (الخدع) بفتح الخاء[1] وكسرها كذا في النسخ التي عندها بغير ألف وفي بعضها بالألف وهو الموافق لما في النظم ولقوله والمخادعة الخ وسر الأول أن المشهور

قوله: لا أن من نفوه الخ أي الآية تدل على أن من تلفظ بكلمتي الشهادة وقلبه خال عن التصديق والتكذيب بمعنييها ليس بمؤمن فلا تكون الآية حجة على الكرامية لأن الخلاف بيننا وبينهم في الثاني فإن ذلك عندهم مؤمن ولا خلاف للكرامية في أن من أتى بالشهادتين وقلبه على خلاف ما في فيه فهو كافر وجه دلالة الآية على أن من خالف قلبه لسانه كافر أنها نزلت في حق المنافقين الذين هم على تلك الصفة.

قوله: الخداع إن توهم غيرك خلاف ما تخفيه من المكروه أن توهم غيرك أي توقع في وهمه خلاف ما تخفيه مما يكرهه قال الإمام هو اظهار ما يوهم السلامة وابطان ما يقتضي الاضرار بالغير أو التخلص منه فقوله أو التخلص منه إشارة إلى أن التعريف المذكور غير جامع والجواب أن المكروه في ذلك التعريف ليشتمل على تخلصه منه لأن العدو يكره خلاص عدوه.

---

(١) هذا التفسير في عرف العامة.

المتداول بيان معنى الثلاثي دون المزيدات وقيل والخداع والخدع بمعنى فيكون الخداع من الثلاثي أيضاً دون المفاعلة وهو الظاهر وفي المصباح خدعته خدعاً والخدع بالكسر الاسم منه يعني أنه اسم مصدر بمعناه والخديعة مثله لكن كونه مصدراً هو الأولى.

قوله: (إن توهم غيرك) بإمارات ومخائل خلاف ما تخفيه في ضميرك وغيره من سائر المخفيات كوراء الحجاب من المكروه بالنظر إلى غيرك وإن كان فيه نفعاً في نفسه إذ المراد بالغير ليس جميع الأغيار فكم من شيء يكون ضراً بالنسبة إلى شخص ونفعاً بالنسبة إلى آخر لا سيما بالقياس إلى الخادع فعلم أن ما في الكشاف من قوله إن يوهم صاحبه أولى مما وقع في هذا الكتاب لكن قوله **(خلاف ما تخفيه)** أحسن من قول الكشاف خلاف ما يريده **(من المكروه)**.

قوله: (لتنزله عما هو فيه) مضارع مخاطب من التنزيل كما هو الظاهر أو من الإنزال والمراد إما استنزاله عن مطلوبه الذي هو غير حاصل لكنه **(وبصدده)**[1] أي قرب الحاصل أو استنزاله عن تدبيره في التحفظ منه وهذا هو المناسب للمقام وفي بعض النسخ لتزله ومن الإزلال أي لتمنعه وتسقطه عن الرأي الذي تمسك به في الحفظ والخلاص عنه وهو الأولى مما قيل أي تذهبه وتمنعه عن مطلوبه الحاصل بل لا وجه له هنا ولم يقل وتنزله عطفاً على قوله توهم لأن المعتبر في الخدع الإيهام المذكور المعلل بالإنزال لا الإزلال بالفعل[2] وإيصال المكروه فإنه في وسع الخادع غايته أنه قد يترتب عليه إيصال المكروه وقد لا يترتب ويؤيده قوله تعالى: ﴿ومكروا ومكر الله والله خير الماكرين﴾ [آل عمران: ٥٤] وقوله تعالى: ﴿إنهم يكيدون كيداً﴾ [الطارق: ١٥] الآية والمكر والخدع والكيد بمعنى واحد فقوله قدس سره هو أن يوهم صاحبه خلاف ما يريده من المكروه ويصيبه به أي يصيب الخادع صاحبه بالمكروه بناء على الأغلب والمصنف زاد قوله لتنزله تبعاً للراغب على الكشاف فقيل إنه إشارة إلى أن ما في الكشاف غير جامع وقال الطيبي لعل قوله من المكروه يشمل التخلص منه لأن العدو يكره خلاص عدوه كذا قيل والظاهر أن اشتمال التعريف على العلة الغائية ليس بلازم والمكروه مذكور فيهما وشمول التخلص منه متحقق فيهما فتفسير الكشاف عدم كونه غير جامع ليس بظاهر فليبين ذلك حتى تتكلم عليه وفي بعض النسخ بصدده هكذا صححه المحشيون وهو المناسب للمقام وفي بعضها عما هو بصده.

قوله: (من قولهم خدع الضب إذا توارى في حجره) أي ما ذكر معنى عرفي له أخذ

قوله: إذا أوهم الحارش اقباله عليه أي إذا وقع الضب في وهم حارشه أنه أقبل عليه من باب ثم اختفى منه وخرج من باب آخر كأنه يخدع حارشه الحرش مخصوص بصيد الضب.

---

(١) أشارت أن صدد بفتحتين بمعنى القرب يقال هو بصدد كذا إذا تصدى لفعله وقرب من تناوله.

(٢) فيه رد على من قال لأن المعتبر في معنى الخدع الإزلال بالفعل.

من أحد هذين القولين لمناسبة بينهما أما الأول فلأن في المعنى العرفي اعتبر التواري والإخفاء كما في اللغة وأما الثاني فلأن في المعنى العرفي اعتبر الإيهام خلاف ما يخفيه وعمل خلاف ما أوهمه فظهر أن المناسبة بين المعنى العرفي والمعنى الثاني اللغوي أتم منها في المعنى الثاني فلو قدمه بل لو اكتفى به لكان أجرى وأولى قوله في جحره بتقديم الجيم المضمومة على الحاء المهملة الساكنة نفقة في الأرض منفذاً ينفذ منه إلى جوف الأرض **(وضب خادع)** تفنن في البيان حيث بين أولاً بالماضي وثانياً باسم الفاعل وهذا من دأب أرباب اللغة **(وخدع)** بفتح وكسر مبالغة خادع والمبالغة في مثل هذا بحسب الكيف ويحتمل الكم **(إذا أوهم الحارش إقباله عليه ثم خرج من باب آخر)** أي صياد الضب خاصة أي أوقع الضب في وهم الحارش بإخراج ذنبه مثلاً وهذا نظيران توهم غيرك وصاحبك الخ ثم خرج من باب آخر لتعدد منافذه وهذا إيصال المكروه إلى الصياد لحرمان مطلوبه وهذا الإيهام يتحقق في الحيوان غير مختص بالإنسان ولمحافظة هذه المناسبة اختير أن توهم وفي المعنى العرفي دون أن تشعر وتعلم مثلاً ويظن أن المعنى اللغوي والثاني متحد مع العرفي وليس كذلك إذ اللغوي مختص بالضب فالنقل إلى المعنى المجازي نقل عن الراغب خدع الضب استتر في جحره واستعمال ذلك فيه لما اعتقدوا الخ من أنه يعد عقرباً يلدغ من يدخل يده في جحره حتى قيل العقرب بواب الضب وحاجبه ولاعتقاد الخديعة فيه قيل أخدع من ضب.

قوله: (وأصله الإخفاء) يعني أن معنى الخداع لغة ما مر وأصل معناه بحسب الاشتقاق ما ذكر وهو الإخفاء لاعتباره في أكثر معانيه فإن الضب يخفي مخرجه والمنافق يخفي اعتقاده ومقصده وكلام الراغب يوهم أن أصل معناه التلون وما ذكره المصنف أوفق لمعناه اللغوي.

قوله: (ومنه) أي مما أخذ من الخدع بمعنى الإخفاء **(المخدع للخزانة)** بتثليث الميم وفتح الدال كما نقل عن المصباح وهو ما يخزن فيه المال ويحفظ وإنما سميت الخزانة مخدعاً لاختفاء المتاع فيه الخزانة بكسر الخاء ومن لطائف بعض الظرفاء الخزانة لا يفتح وألطف من ذلك ما قاله العلامة الشيرازي في شرح المفتاح العشير بكسر العين الغبار زد لا يفتح فيه العين وما نقل عن الراغب من أن المخدع بيت في بيت كان يأتيه جعله خادعاً لمن رام تناول ما فيه يوهم أن المخدع مأخوذ من الخدع بمعنى اللغوي لا من الإخفاء والمصنف لم يرض به فقال ومنه أي من الخدع بمعنى الإخفاء رداً عليه.

قوله: (والأخدعان) بفتح الهمزة تثنية أخدع **(لعرقين خفيين في العنق)** وهما عرقان في جانبي العنق وشعبة من الوريد ولخفائهما قيل أخدعان فهو مأخوذ من الخدع بمعنى الإخفاء وهو مقتضى كلامه حيث عطفه على المخدع وقيل هما يخفيان ويظهران فلذا توهم

قوله: ومنه المخدع بضم الميم وفتح الدال هو كالبيت الصغير يحرز فيه الشيء.

فيهما الخداع فسميا بذلك فحينئذ يكونان مأخوذين من الخدع بمعنى اللغوي وهو وجه جيد[1] لكن لا يلائم كلام المصنف.

قوله: (والمخادعة تكون بين اثنين) إذ المفاعلة يقتضي أن يفعل كل أحد بالآخر مثل ما يفعل به بحيث يكون أحدهما فاعلاً صريحاً والآخر مفعولاً صريحاً ويجيء العكس ضمناً فيكون كل من المخادعين مخدوعاً لصاحبه وهذا المعنى الحقيقي ليس بمتصور هنا ومن هذا حاول توجيهه فقال وخداعهم مع الله تعالى.

قوله: (وخداعهم مع الله ليس على ظاهره) إذ لا يخفى على أحد أن خدعة المنافقين

قوله: وخداعهم مع الله ليس على ظاهره لما كان معنى الخداع دائراً على معنى الاخفاء وايصال المكروه لمن يخادع وكان لا يصح تعلقه بعالم السر والخفيات والعزيز الذي يغلب ولا يغلب صرفه عين ظاهره يحمله على المجاز فالتجوز في الوجه الأول في التعلق لا في الخداع وفي الوجه الثاني في الخداع لا في التعلق حيث استعمل على طريقة الاستعارة التبعية التمثيلية والتعلق حقيقي لكن الوجه الأول على طريقين الأول على حذف مضافه والثاني لا على حذفه وتمام التحقيق هنا أن قوله وخداعهم مع الله ليس على ظاهره بعد قوله والمخادعة تكون بين اثنين إشارة إلى أن صيغة المفاعلة مشعرة بصدور المخادعة من الجانبين وهو لا يجوز في هذا المقام لأن الله تعالى لا يخدع ولا يخدع أما أنه تعالى لا يخدع فلأن الغني الغالب على أمره لا يخدع لعدم احتياجه في تنفيذ ما أراده إلى الخداع وأما أنه لا يخدع فلأن العليم الذي لا يخفى عليه شيء لا يخدع وكذلك مخادعة المؤمنين لا تصح لأن صفة الإيمان تأبى أن تجتمع مع الخديعة في موصوف به وإن كانوا يخدعون فقد جاء وصفهم بالانخداع على طريق المدح دون الخدع فإن الانخداع على نوعين أحدهما أن ينخدع ولا يعلم أنه منخدع وذلك من البله والثاني أن ينخدع ويعلم أنه منخدع وذلك من كرم النفس قيل كان عبد الله بن عمر رضي الله عنه كلما صلى عبد من عبيده واحسن قراءته أعتقه فقيل له يخدعونك فقال من خادعنا بالله ننخدع فلما استحال الخدع من الجانبين صرف عن ظاهره فصير إلى المجاز وذكر في الكشاف وجهين آخرين الأول أن يكون ذلك ترجمة عن معتقدهم وظنهم أن الله ممن يصح خداعه لأن من كان ادعاؤه الإيمان بالله تعالى نفاقاً لم يكن عارفاً بالله وبصفاته ولا أن لذاته تعلقاً بكل معلوم ولا أنه غني عن فعل القبائح فلم يبعد من مثله تجويز أن يكون الله في زعمه مخدوعاً ومصاباً لمكروه من وجه خفي وتجويز أن يدلس على عباده ويخدعهم تم كلامه فعلى هذا يكون الخداع حقيقة لغوية لأنهم قصدوا به الحقيقة ح والثاني أن يكون هذا من قولهم اعجبني زيد وكرمه فيكون المعنى يخادعون الذين آمنوا بالله وفائدة هذه الطريقة قوة الاختصاص ولما كان المؤمنون من الله بمكان سلك بهم ذلك المسلك ومثله والله ورسوله احق أن يرضوه وكذلك: ﴿إن الذين يؤذون الله ورسوله﴾ [الأحزاب: ٥٧] تم كلامه فعلى هذا التقدير يتحد البدل والمبدل منه من حيث التوطئة والتمهيد والتفسير والتأكيد ويفترق من حيث إن المبدل في حكم المنجز فإن المعطوف عليه مقصود بالذكر ومراد بالحكم فكان لذات زيد أيضاً مدخل في الاعجاب.

---

(١) فإن أخذه من المخدع بمعنى الإخفاء يرد عليه ظاهراً أن أكثر العروق مختف فليسم الأخدع ويجاب بأن الاطراد ليس بلازم في وجه التسمية.

له تعالى مستحيل جداً وأما خدعة الله تعالى لهم على حقيقته فلأنه قبيح عند المعتزلة بناء على أصلهم الفاسد وأما عندنا معاشر أهل السنة فلأنه يمتنع نسبته إليه تعالى حقيقة لأنه يوهم العجز لأنه حيلة يجلب بها إلى غيره مضرة وهو تعالى منزه عن ذلك وأيضاً قيل في تفسير الخدع أن توهم غيرك خلاف ما يخفيه من المكروه مع استشعار خوف أو استحياء من الجهر ولا يخفى استحالته في شأنه تعالى قوله وخداعهم مع الله تعالى الأولى وخداعهم الله تعالى بلا ذكر لفظ مع أما أولاً فلأن لمخادعة يتعدى بنفسه وأما ثانياً فلأن مع يدخل في المتبوع في الأغلب ولا يخلو عن سوء الإيهام ولم يقل فخداعهم لأنه ليس سبباً لما قبله ولا مسبباً عما قبله بل هو استئناف جواب سؤال مقدر فهو موقع الواو.

قوله: (لأنه لا يخفى عليه خافية) علة لكون الله لا يخدع أي لأنه تعالى عالم بالخفيات يعلم الأشياء قبل وقوعها كلية كانت أو جزئية بتعلق قديم بأنها ستوجد ويعلم بعد وقوعها بتعلق حادث بأنها وجدت الآن أو قبل فإذا كان الأمر كذلك فكيف يخدعه أحد ما تحت قدرته القاهرة وإرادته العلية ولذا نقل عن شرح التأويلات لا أحد يقصد مخادعة الله تعالى مع إقراره بأنه خالقه ﴿ولئن سألتهم من خلق السموات والأرض ليقولن الله﴾ [لقمان: ٢٥] الآية وقول صاحب الكشاف والثاني أي والجواب الثاني من الأربعة أن هذا ترجمة عن معتقدهم وظنهم أن الله تعالى ممن يصح خداعه إلى آخر ما قاله ضعيف جداً لما مر من نقل شرح التأويلات لا أحد يقصد مخادعة الله تعالى الخ والمنافقون معترفون بربهم ويعرفون أنه تعالى يعلم الأشياء كلهم لكونهم من أهل الكتاب خصوصاً أحبارهم[(1)] وهم في الحقيقة أشرارهم وكون إيمانهم كلا إيمان لاعتقادهم التشبيه واتخذ الولد كما مر تفصيله لا لعدم عرفانهم بالله وصفاته فيبعد عن مثلهم تجويز أن يكون الله في زعمه مخدوعاً ومصاباً بالمكروه من وجه خفي وتجويز أن يدلس على عباده ويخدعهم كما زعمه الزمخشري والتعرض لقول[(2)] الحكماء هنا من فضول الكلام وقول الزمخشري ولا أن لذاته تعلقاً بكل معلوم مذهب اعتزالي لإسناد العلم إلى ذاته إشارة إلى نفي صفة العلم.

قوله: (ولأنهم لم يقصدوا خديعته) فإنهم إذا علموا أنه تعالى يمتنع خداعه لم يتصور أن يقصدوه إذ العاقل لا يقصد ما يمتنع وجوده ما لم يعرض له فرط الحيرة والدهشة كقول

قوله: وإجراء حكم الإسلام عليهم معنى به جريان التوارث واعطاء السهم من المغانم ووضع الجزية عليهم وغيرها.

---

(١) وكون المرض عاماً للألم لأن الألم مرض حقيقة عند أهل اللغة وكونه عرضاً لا مرضاً من تدقيق الأطباء على أنهم يطلقونه على ذلك قالوا الصداع ألم الرأس كذا قال السالكوتي.

(٢) بقوله فإن قلت الحكماء ذهبوا إلى أن علم الله لا يتعلق بالجزئيات قلت الحكماء لا يقولون بهذا كما نص عليه الطوسي انتهى واعتبارهم قولهم الفاسد في العلوم الشرعية لا سيما في كلام الله تعالى مما يجب الاحتراز عنه.

المشركين ﴿ربنا أخرجنا منها﴾ [المؤمنون: ١٠٨] وقد تيقنوا بالخلود لفرط الحيرة وهنا ليس كذلك ولو قيل إن المنافقين لمشاهدتهم عزة المسلمين واستعلاء شأنهم آنا فآنا وقعوا في حيرة عظيمة ودهشة جسيمة فجوزوا أن يكون الله تعالى مخدوعاً وخادعاً لكان لما ذكره الزمخشري وجه في الجملة فيكون نظير قول[1] الكافرين لكنه ركيك جداً ومن هذا أسقطه المصنف بل أشار إلى سخافته بقوله ولأنهم لم يقصدوا ولم يتعرض المص لدليل عدم كونه خادعاً لكمال ظهوره وقد أوضحناه آنفاً.

قوله: (بل المراد إما مخادعة رسوله عليه السلام على حذف المضاف) أشار به إلى أن المجاز اللغوي غير جائز هنا فهو إما مجاز في الحذف أو مجاز في النسبة الإيقاعية وهذا هو المراد بقوله **(أو على أن معاملة الرسول عليه السلام معاملة الله)** لا بأن يطلق مجازاً لفظ الجلال على الرسول عليه السلام لما عرفت من عدم صحته وجريان المجاز العقلي في النسبة الإيقاعية بل الإضافية مما صرح به النحرير في المطول والظاهر من كلامه أن الخداع محقق من جانب الرسول عليه السلام والمؤمنين كما أنه محقق من المنافقين ولا ضير في التزامه إذ لا مانع من صدوره من الرسول عليه السلام والمؤمنين بإغفالهم وإيهامهم خلاف ما يريدون من المكروه لكن لما كان خداع المنافقين للإفساد وهيجان الحروب والفتن بين العباد رد الله تعالى عليهم بقوله: ﴿وَمَا يَخْدَعُونَ إِلَّآ أَنفُسَهُمْ وَمَا يَشْعُرُونَ﴾ بخلاف خداع المسلمين فإنه صلاح وإصلاح في الحقيقة ومن هذا ورد في الحديث «الحرب خدعة» ويحتمل أن يكون الخداع مجازاً في جانب المؤمنين حقيقة من المنافقين لأن المصنف ممن يجوز الجمع بين الحقيقة والمجاز وأما جعلهما مجازاً منهما فلا يلائمه قوله وأما أن صورة صنيعهم وكذا لا يحسن جعله بمعنى يخدعون لقوله ويحتمل أن يراد الخ.

قوله: (من حيث إنه خليفته) بيان للملابسة عليها بدون صحة المجاز العقلي لكن الملابسة المعتبرة في المجاز العقلي على ما ثبت في كتب المعاني تحققها هنا خفي فليتدبر[2] **(كما قال الله تعالى: ﴿من يطع الرسول فقد أطاع الله﴾ [النساء: ٨٠])** تأييد

قوله: وأهل الدرك الأسفل وهو الطبق الذي في قعر جهنم قال الراغب الدرك كالدرج الدرج يقال اعتباراً بالصعود والدرك اعتباراً بالحدور ولذا قيل درجات الجنة ودركات النار ولتصور الحدور في النار سميت هاوية.

قوله: ويحتمل أن يراد عطف على قوله المخادعة تكون بين اثنين فهو في قوة أن يقال ويحتمل أن تكون من واحد ليقابل المعطوف عليه.

---

(١) وهو قولهم والله ﴿ربنا ما كنا مشركين﴾ وقولهم ﴿ربنا أخرجنا منها﴾ علمهم بامتناع ذلك فإذا جاز للعاقل أن يقصد ما يمتنع وجوده مع علمه بالامتناع في ذلك جاز أيضاً أن يقصد المنافقون ما علموا امتناع وجوده لفرط الحيرة كما بيناه إذ المرض المشار إليه في قوله تعالى: ﴿في قلوبهم مرض﴾ الآية لما استولى على قلوبهم وعقولهم وغلب الوهم عليهم جوزوا ذلك حقيقة وبذلك يتم توجيه الزمخشري.

(٢) قيل لعل هذا مبني على ما ذهب إليه صاحب الكشاف مخالف للجمهور من أن العلاقة في المجاز العقلي =

لكون معاملة الرسول حقيقة معاملة الله مجازاً هذا مقتضى كلامه ولا يخفى ما فيه لأن إطاعة الرسول إطاعة الله تعالى حقيقة في الوجود الخارجي وإن كان غيره بحسب المفهوم والعطف في قوله تعالى: ﴿أطيعوا الله وأطيعوا الرسول﴾ [النساء: ٥٩] بناء على تغاير المفهوم الذي كاف في صحة العطف صرح به صاحب التوضيح في بحث الإجماع بخلاف المخادعة فإن خداع الرسول ليس خداع الله حقيقة في الوجود الخارجي فالتأييد المذكور منظور فيه والقول بأن كل ما يتعلق بالرسول عليه السلام عائد في الآخر إلى الله تعالى وإلى دينه ليس بشيء إذ مثل الخداع والمحاربة لا شك في عدم عوده إلى الله تعالى في الوجود الخارجي وإنما صح إيقاعه عليه تعالى للملابسة مجازاً عقلياً فأين الثرى من الثريا والقول بأن التشبيه باعتبار ظاهر المشبه وهو ادعاء الاتحاد بينهما مبالغة ضعيف إذ لا بد في التشبيه من اشتراك الطرفين في وجه الشبه وهنا ليس كذلك فلا تغفل.

قوله: (﴿إن الذين يبايعونك إنما يبايعون الله﴾ [الفتح: ١٠]) مبايعة الرسول عليه السلام ليست مبايعة الله تعالى في الوجود الخارجي حقيقة فإيقاعها عليه تعالى مجاز عقلي وبهذا الاعتبار يصح التشبيه بلا تكلف ولو اكتفى به لكان أظهر وأما كون مبايعة الرسول عليه السلام إطاعة له بطريق مخصوص فهو إطاعة لله تعالى بحسب الوجود الخارجي وبهذا الاعتبار لا يصح التشبيه.

قوله: (وأما إن صورة صنيعهم مع الله تعالى)[1] بيان وجه آخر لذلك الخداع أي أن الكلام محمول على الاستعارة التمثيلية شبهت الهيئة المنتزعة من أمور عديدة وهو إظهارهم الإيمان والمودة والمجالسة مع أهل الإيمان واستبطان الكفر والعداوة المفرطة بالهيئة المأخوذة من أفعال الخادعين من حيث إن كلا منهما يخدع الآخر لجلب النفع لنفسه وإيصال الضرر إلى صاحبه من حيث لا يحتسب وكذا الكلام في صنيع الله تعالى وامتثال الرسول والمسلمين فالمخادعة من الله تعالى والرسول بهذا الطريق والاستعارة ليست مخادعة الرسول عليه السلام ويحتمل أن يكون استعارة تبعية في يخادعون لكن قوله صورة صنيعهم وصورة صنيع المخادعين يلائم الاستعارة التمثيلية بل كالنص عليها ووجه كون صنيع الله تعالى إياهم كيداً وخداعاً إن ظاهره إحسان وباطنه خذلان ومن هذا يظهر وجه التشبيه قوله **(من إظهار الإيمان واستبطان الكفر)** أي بالإقرار الدال على الإيقان حين لقائهم المؤمنين والاستبطان أي الإخفاء في الباطن بعدم ذكرهم اللفظ الدال على كفرهم[2] بل

قوله: وأما أن صورة صنيعهم الصنيع من صنع به صنيعاً قبيحاً والصنع بالضم من صنع إليه معروفاً.

= يكفي فيها مجرد الملابسة للفاعل أي ملابسة كانت كما صرح به الفاضل عصام الدين في قوله تعالى: **﴿فما ربحت تجارتهم﴾** الآية.

(١) هذه الجملة في محل الرفع معطوفة على مخادعة الله تعالى ووجه ثالث من وجوه الأجوبة.

(٢) لكن لا معنى لاستبطان الكفر بالنسبة لله تعالى تأمل.

بذكر ما يدل على انتفائه وهذا معنى الاستبطان هنا وإلا فالكفر مستبطن في ذاته لكونه فعلاً قلبياً كالإيمان.

قوله: **(وصنع الله تعالى معهم من إجراء أحكام المسلمين عليهم)** من حقن الدماء وسلامة الأموال والأولاد ومشاركة المؤمنين في المغانم والأحكام[1] وهذا في أول حالهم وبعد برهة من الزمان ظهر حالهم وفشا شأنهم ودمرهم الله تعالى عن أخرهم كما سيجيء التفصيل في قوله تعالى: ﴿مثلهم كمثل الذي استوقد ناراً﴾ [البقرة: ١٨].

قوله: **(وهم عنده أخبث الكفار وأهل الدرك الأسفل من النار)** لقوله تعالى: ﴿إن المنافقين في الدرك الأسفل من النار﴾ [النساء: ١٤٥] **(استدراج لهم)** والاستدراج الاستصعاد والاستنزال درجة بعد درجة هذا الخ أصل معناه والمراد هنا التقريب إلى الهلاك قليلاً قليلاً وكان مشابهاً للاستصعاد أطلق الاستدراج عليه استعارة **(وامتثال الرسول ﷺ والمؤمنين أمر الله تعالى في إخفاء حالهم وإجراء حكم الإسلام عليهم مجازاة لهم)** مكافأة لهم **(بمثل صنيعهم)** من إظهار الإيمان الخ قوله صورة صنع الله خبر إن في وأما إن **(صورة)** صنيعهم أي كصورة **(صنيع المخادعين)** جمع مخادع أو مثنى والمفاعلة على هذا المعنى مجازية أو حقيقية من جهة الهيئة إذ معاملة الخداع من الجانبين ولم يذكر المصنف وجهين آخرين ذكرهما الزمخشري الأول أنه ترجمة عن معتقدهم وظنهم أنه تعالى يصح خداعه وقد عرف أنه لا وجه له فتركه أولى كذا قيل وقد عرفت توجيهه فتذكر والثاني أنه من قبيل أعجبني زيد وكرمه فيكون المعنى يخادعون الذين آمنوا بالله وفائدة هذه الطريقة قوة الاختصاص ولما كان المؤمنون من الله بمكان سلك بهم ذلك المسلك انتهى فذكر الله تعالى لمجرد التوطئة وليس لتعلق الخداع به كقوله تعالى: ﴿واعلموا أنما غنمتم من شيء فأن لله خمسه﴾ [الأنفال: ٤١] الآية وقوله تعالى: ﴿والله ورسوله أحق أن يرضوه﴾ [التوبة: ٦٢] الآية والنكتة في ذلك ما أشار إليه الزمخشري من قوة الاختصاص وقربهم منه تعالى حتى كأن الفعل المتعلق بهم تعلق به تعالى ومن هذا القبيل قوله تعالى: ﴿إن الذين يؤذون الله ورسوله﴾ [الأحزاب: ٥٨] الآية وكذا الحال في أعجبني زيد وكرمه وعلمت زيداً فاضلاً فإن ذكر زيد توطئة وتنبيه على أن الكرم قد شاع والفضل قد شاع فيه وتمكن بحيث يصح أن يسند الإعجاب لكرمه وهو عطف تفسيري أو جرى مجرى التفسير وكذا الكلام في علمت زيداً فاضلا وأما قولك أعجبني زيد كرمه على البدلية فليس في هذه المرتبة في إفادة التلبس بينهما لدلالته على أن المقصود بالنسبة هو الثاني فقط وإنما ذكر الأول سلوكاً لطريقة الإجمال والتفصيل وفي صورة العطف قد دل بحسب الظاهر على قصد النسبة

قوله: استدراجاً لهم من درجه إلى كذا واستدرجه أي ادناه منه على التدريج وقربه منه درجة.

---

(١) والأحكام كالصلاة عليهم في موتهم ووقوف المسلمين حين دفنهم حتى نزل قوله تعالى: ﴿ولا تصل على أحد منهم مات أبداً﴾ الآية.

إليهما معاً فيكون أدل على قوة التمكن كذا أفاده قدس سره مع توضيح منا قوله لدلالته على أن المقصود بالنسبة هو الثاني فقط الخ إشارة إلى دفع اعتراض بأن في بدل الاشتمال أن المبدل منه يدل على المبدل إجمالاً بحيث تصير النفس متشوقة فتكون الملابسة بينهما تامة ولا تكون بدون العطف وجه الدفع هو أن المقصود بالنسبة هو الثاني فقط في البدل وأما العطف فكلاهما مقصودان بحسب الظاهر كما أشار إليه وقد ذهل البعض عن ذلك واعترض به وهذا الوجه يحسن اعتباره هنا ولعله إنما تركه لأن الوجهين المذكورين كافيان في تحقيق المقام وعادة المصنف كالزمخشري ذكر اللطائف في مواضع عديدة وقد أشار إلى هذا الوجه الثاني الزمخشري هنا في قوله تعالى: ﴿واعلموا أنما غنمتم من شيء فأن لله خمسه﴾ [الأنفال: ٤١] فعلم أن تركه لعدم استقامة هذا الوجه كترك الوجه الأول.

قوله: (ويحتمل أن يراد) عطف على قوله والمخادعة إذ مآله يحتمل أن يراد **(بيخادعون)** معناه الظاهر **(يخدعون)** ويحتمل أن يراد به معنى الثلاثي وللتنبيه على ضعف هذا الوجه قال ويحتمل دون الأولى ويحتاج في هذا الوجه تأويل خداع الله تعالى ولو من جانب واحد لأن خداعهم الله تعالى ليس على ظاهره الخ وكذا الكلام في البواقي ولا يعتبر خدع الله إياهم حتى يحتاج إلى التأويل.

قوله: (لأنه بيان ليقول) لخفائها بالنسبة إلى الغرض والمراد عطف البيان لكن المراد المنزل منزله عطف البيان لأنه لا يجري كالبدل في الجمل عند النحاة وأرباب المعاني ولذا اختير الفصل.

قوله: (أو استئناف) أي استئناف بياني والسؤال المقدر هنا سؤال عن سبب الحكم مطلقاً بأن لا يسأل عن سبب معين بقرينة ترك التأكيد كأنه قيل لم يدعون الإيمان نفاقاً وما غرضهم عن ذلك فأجيب بقوله: ﴿يُخَٰدِعُونَ﴾ ولا يقرر السؤال بأنه هل سبب نفاقهم الخ وإظهار الإيمان الخدع وغير ذلك لما مر من أن ترك التأكيد يأبى عنه وكونه استئنافاً سبب للفصل وترك العطف أيضاً وكونه بياناً أو استئنافاً على تقدير كونه بمعنى يخدعون ظاهر لأن الخدع والقول المذكور مختصان بهم وإن أبقي على ظاهره فهو تام أيضاً لأن ابتداء الفعل في باب المفاعلة من جانب الفاعل الصريح وإن كان المفعول فاعلاً ضمناً وقال قدس سره جعله يخادعون بياناً ليقول أولى من جعله مستأنفاً لأنه إيضاح لما سبق وتصريح بأن قولهم

قوله: لأنه بيان ليقول فإنه من جانب واحد حيث لم يقل يقاول فالمناسب أن يكون يخادعون أيضاً من جانب واحد بمعنى يخدعون ليطابق البيان المبين.

قوله: واستئناف عطف على بيان وكلاهما تعليل لأن يراد بيخادعون يخدعون والاستئناف أيضاً يفيد فائدة البيان المقتضي لتناسب الجملتين لأنه في معرض جواب لما عسى أن يسأل فيقال ما غرضهم من قولهم آمنا بالله واليوم الآخر فقيل يخادعون الله والاستئناف لكونه مفيداً فائدة البيان يقتضي أيضاً تناسب هذا لذاك في كونه من جانب واحد فقوله إلا أنه أخرج الخ بيان لوجه العدول عن مقتضى الظاهر قال الزمخشري هذا كما جاء يخاشي الله أي يخشاه خشية عظيمة.

مجرد خداع وأيضاً ليست المخادعة أمراً مطلوباً لذاته فلا يكون الجواب شافياً بل يحتاج إلى سؤال آخر كما ذكره وتعبيره بيجوز ناطق بها انتهى ولا يخفى عليك إن المتعارف في كون الجملة بياناً لجملة أخرى بيان ما هو المراد من معناها لخفائها وتوضيحه كقوله تعولى: ﴿فوسوس إليه الشيطان قال يا آدم﴾ [طه: ١٢٠] الآية وكونها بياناً لها لخفاء الغرض منها مع وضوح معناها غير مشهور لو سلم جوازه وهنا الخفاء في الغرض كما ذكره لا في المعنى فجعله استئنافاً أولى من جعله بياناً وأما عدم كون المخادعة أمراً مطلوباً لذاته فلا يضر في الجواب وكونه شافياً إذ الغرض أولاً من قولهم المذكور المخادعة وما ذكره الزمخشري والمص من أن غرضهم في ذلك أن يدفعوا عن أنفسهم الخ غرض لذلك الغرض والعادة جرت بذكر الاعراض الأول وإن لم تكن مطلوبة لذاتها بل تكون وسائل ومن هذا القبيل قوله تعالى: ﴿وما أبرىء نفسي إن النفس لأمارة[١] بالسوء﴾ [يوسف: ٥٣] على أنه يرد على كونه بياناً له ما يرد على كونه استئنافاً بأن البيان لا يكون كافياً شافياً ولذا يحتاج إلى سؤال فما هو جوابكم فهو جوابنا قيل وقد جوز في البحر كون هذه الجملة بدلاً من صلة من بدل اشتمال فلا محل لها أيضاً أو حالاً من الضمير المستكن في يقول أي مخادعين وأجاز أبو البقاء أن يكون حالاً من الضمير المستتر في مؤمنين والعامل فيها اسم الفاعل انتهى وفي كل تعسف أما البدل فلما مر من أن البدل مقصود بالنسبة إليه دون متبوعه وهذا أكثري وإن لم يكن كلياً لكنه كاف في التوهين حين وجد وجه صحيح يدل على قصد النسبة إليهما وأما كونه حالاً من فاعل يقول فلأن خداعهم ليس بمقارن للقول إذ المراد به ما هو الغرض منه والحال المقدرة خلاف الظاهر وأما كونه حالاً من فاعل مؤمنين فلإيهامه نفي الخداع بل مع إثبات الإيمان لما نقل عن الشيخ عبد القاهر من أن النفي في الكلام المقيد متوجه إلى القيد مثلاً إذا قيل لم يأتك القوم أجمعون كان نفياً للإجماع وهذا مما لا سبيل إلى الشك فيه واحتمال توجه النفي إلى المقيد[٢] دون القيد أو إلى كلاهما في بعض المواضع بقرينة قوية لا يفيد هنا لإمكان وجه جزيل هنا كما ذكره الشيخان فترك الاحتمال الراجح في النفي واختيار المرجوح مع أنه لا داعي له مما لا وجه له وقد اعترف أبو البقاء لزوم نفي خداعهم على تقدير كون جملة يخادعون صفة المؤمنين والصفة والحال متحدان في المآل ولعل الشيخين لم يتعرضا لهذه الاحتمالات لما ذكرناه من الإشكالات.

قوله: (بذكر ما هو الغرض منه) متعلق بهما وجعله بياناً للاستئناف فقط ضعيف.

---

(١) فإن الظاهر كون النفس أمارة بالسوء ليس مطلوباً لذاته بل المقصود كونها مائلة إلى الشهوات كما أشار إليه المصنف هناك وله نظائر كثيرة وبالجملة الاكتفاء بالأمر الإجمال المشتمل على الفوائد والمقاصد في الجواب من عادة البلغاء وديدن العلماء.

(٢) والقول بأنه قيد للنفي دون المنفي كما قرر النحرير التفتازاني في قوله صاحب التلخيص ولم أبالغ في اختصاره تقريباً لا يفيد إذ أبو البقاء صرح بأنه حال عن فاعل مؤمنين فيكون قيداً للمنفي لا محالة.

قوله: (**إلا أنه أخرج**) إلا بمعنى لكن (**في زنة**[١] **فاعلت**) الزنة أصلهما وزن فاعل إعلال وعد فصار زنة كعدة (**للمقابلة**) أي لأن يقابل كل الآخر بمثل فعله وفي نسخة للمعارضة وهي بمعناها من قولهم عارضت الكتاب أي قابلته وفي نسخة للمبالغة إذ المتغالبين يبذل كل منهما جهده ويبالغ فيه فيلزم منه المبالغة فيه فيذكر صيغة المفاعلة المفيدة للمغالبة ويراد به المبالغة لصدور الفعل من شخص واحد فيتعذر المغالبة ويراد المبالغة ولذا وقع في بعض النسخ للمبالغة كان ما صدر من واحد صدر من أشخاص وإلى هذا التفصيل أشار المصنف بقوله (**فإن الزنة لما كانت للمغالبة والفعل متى غولب فيه كان أبلغ منه إذا جاء**) ومعنى متى غولب أي عورض وجرى بينه وبين صاحبه معارضة ولذا قال (**بلا مقابلة معارض ومبار**) والمباراة بالباء الموحدة والراء المهملة من قولهم باراه إذا فعل مثل فعله وعارضه فيه ليغلبه ولا ريب في كماله وأتميته فيكون مبار عطف تفسير لمعارض ولو عكسه لكان أوضح.

قوله: (**استصحبت**) أي الزنة (**ذلك**) أي الفعل ودام ولم يزل.

قوله: (**ويعضده**) أي يقوي كون يخادعون بمعنى الثلاثي (**قراءة من قرأ يخدعون**)[٢] والقارىء أبو حيوة وعلى هذه القراءة لا يفهم المبالغة ومعنى يعضده يعينه وأصله صار عضداً ويلزمه الإعانة ولذا شاع فيه.

قوله: (**وكان غرضهم**) أي المنافقين ظاهره أنه ناظر إلى قراءة يخدعون فيكون الخدع من جانبهم فقط وأما في الجانب الآخر على قراءة يخادعون من المفاعلة فلأن فيه مصالح وحكماً إلٓهية بحيث لو ترك لأدى إلى مفاسد كثيرة ولذا قال عليه السلام الحرب خدعة.

قوله: (**في ذلك أن يدفعوا عن أنفسهم ما يطرق به**)[٣] وهو القتل والأسر ونحو ذلك وضمير به للموصول ومن يطرق وعبارة الكشاف وعما يطرقون به (**من سواهم**) أحسن من هذه لأن فاعل يطرقون المؤمنون وهنا يطرق مجهول مسند إلى الجار والمجرور (**من الكفرة**).

قوله: ومبار قال الجوهري فلان يباري فلاناً أي يعارضه ويفعل مثل فعله.

قوله: وكان غرضهم في ذلك أي في أن يقولوا آمنا بالله وباليوم الآخر ظاهراً مع كونهم مكذبين باطناً أن يدفعوا عن أنفسهم ما يطرق به من سواهم من طرقه الزمان بنوائبه وأصابته طارقة من الطوارق.

---

(١) الظاهر أن يقال في زنة فاعل كما وقع في بعض النسخ إلا أنه أشار إلى المثال المشهور من قولهم طارقت النعل وعاقبت اللص كذا قيل ولا يظهر وجه للإشارة إلى هذا المثال فالأولى ما وقع في بعض النسخ من قول في زنة فاعل.

(٢) ويتوجه عليه السؤال بأن خدعهم الله تعالى محال فيجري الجوابان الأولان بلا تغيير والثالث بنوع تغيير بأن يسقط قوله وصنيع الله تعالى إلى آخره.

(٣) من طرقة الزمان بمصائبه إذا أصابه بها وأصله لإتيان ليلاً كذا قيل لكن الأظهر وهو في الأصل لسالك الطريق واختص عرفاً بالآتي ليلاً قاله المص في سورة الطارق.

قوله: **(وإن يفعل بهم ما يفعل بالمؤمنين من الإكرام)** كحقن الدماء وسلامة الأموال والأولاد **(والإعطاء)** أي إعطاء السهم من المغانم **(وأن يختلطوا بالمسلمين)** ومشاركة المسلمين في عموم الأحكام وكان الأمر كذلك إلى أن ظهر حالهم بين الأنام.

قوله: **(فيطلع على أسرارهم ويذيعوها)** أي يظهروها الإذاعة بالذال المعجمة والعين المهملة الإظهار والإفشاء **(إلى منابذيهم)** أي أعداء المسلمين المنابذة المعاداة وإظهار العداوة كأن كلا ينبذ إلى صاحبه عهده ويرميه وما يخادعون إلا أنفسهم **(إلى غير ذلك من الأغراض والمقاصد قراءة نافع وابن كثير وأبي عمرو)** أي يخادعون من المفاعلة قراءة هؤلاء المشايخ أي هذه قراءة نافع الخ قوله **(والمعنى)** أي المعنى المراد **(أن دائرة الخداع راجعة إليهم)** أي ضرر الخداع والإضافة لكونه سبباً له وإنما عبر عنه بالدائرة للإشعار بأنه محيط بهم كإحاطة الدائرة التي هي عبارة عن الخط المستدير بالسطح المحاط بحيث لا يفوت المحاط المحيط وإلى ذلك أشار بقوله **(وضررها)** أي المخادعة **(يحيق بهم)** أي يحيط بهم فإنه عطف تفسير له وإنما لم يكتف به مع أنه المراد واختار الإطناب لبيان ما فيه من المبالغة البارعة ولو قال راجعة إليهم فقط إفادة للحصر لكان البيان في الذروة العليا ومعنى القصر في مثل هذا مفهوم الكون مخادعاً بفتح الدال مقصور على أنفسهم وذواتهم لا تتجاوز إلى من سواهم فهو من قبيل قصر الصفة بهذا التأويل لا قصر الخداع على أنفسهم فإن هذا التأويل لازم في قصر الفعل المسند إلى الفاعل على المفعول وبالعكس كما صرح به قدس سره في حاشية المطول في بحث القصر الدائرة في الأصل اسم لما

قوله: ويذيعوها إلى منابذيهم أي يشيعوها إلى مخالفيهم وأعدائهم والمنابذة اظهار العداوة كان كلا منهما ينبذ ما في قلبه من العداوة وفي الأساس نبذ إلى العدو رمى إليه بالعهد ونقضه ونابذه منابذة.

قوله: والمعنى أن دائرة الخداع عليهم وفي الكشاف يجوز أن يراد بقوله وما يخادعون إلا أنفسهم وما يعاملون تلك المعاملة المشبهة بمعاملة المخادعين إلا أنفسهم لأن ضررها يلحقهم ومكرها يحيق بهم كما تقول فلان يضار فلاناً وما يضار إلا نفسه أي دائرة الضرر راجعة إليه وغير متخطية اياه وأن يراد حقيقة المخادعة أي وهم في ذلك يخدعون انفسهم حيث يمنونها الأباطيل ويكذبونها فيما يحدثونها به وأنفسهم كذلك تمنيهم وتحدثهم بالأماني ويجوز أن يراد وما يخدعون فجيء به على لفظ يفاعلون للمبالغة قال القطب الوجه الأول مبني على أن المراد أثر المخادعة ولازمها على سبيل المجاز فعلى هذا في الكلام مجاز على مجاز كما في قوله: ﴿إن أحسنتم أحسنتم لأنفسكم وإن أسأتم فلها﴾ [الإسراء: ٧] فكأنه قيل وما يضرون إلا أنفسهم وأما صيغة المفاعلة فللمشاكلة لما قالوه والثاني على أن يراد حقيقة المخادعة على طريق التجريد يجردون من أنفسهم أشخاصاً يخادعونهم كما يخادعون الغير مثل ما تجرد من نفسك شخصاً تخاطبه كخطاب الغير كقوله: وهل تطيق وادعاً أيها الرجل وقوله: تطاول ليلك بالاثمد والثالث على أن يراد يخدعون وهو أيضاً تجريد لكن من جانب واحد يجردون من أنفسهم أشخاصاً يخدعونه كذا ذكره ابن الأثير.

يحيط به الشيء ويدور حوله والتاء للنقل من الوصفية إلى الاسمية لأن الدائر في الأصل اسم فاعل من دار يدور ثم أطلقت على الضرر والمكروه قال الله تعالى: ﴿عليهم دائرة السوء﴾ [التوبة: ٩٨] الآية أي دائرة ما يظنونه ويتربصونه بالمؤمنين لا يتخطاهم وبالجملة الدائرة استعيرت للضرر والسوء المفرط المحيط بمن لحقه وحاق به بعلاقة الإحاطة قيل وفي التعبير بالدائرة لطف لأنها خط مستدير يتساوى جميع الخطوط الخارجة من مركزه وإذا رسمت تختم من حيث ابتديت ولما كان الخداع ابتدأ منهم ثم عاد إليهم كان كالدائرة الرسمية وعلى هذا يجوز أن يكون دائرة الخداع استعارة مكنية مخيلة لأن خداعهم كأنه دائرة آخرها أولها وهذا مما أغفلوه فلا تكن من الغافلين انتهى. وهذا البيان غير جار في مثل قوله تعالى: ﴿نخشى أن تصيبنا دائرة﴾ [المائدة: ٥٢] الآية وقوله تعالى: ﴿عليهم دائرة السوء﴾ [التوبة: ٩٨] الآية ومثل هذا كثير على أن كون الخداع كالدائرة الرسمية في الابتداء والتختم خفي لأن ما وقع منهم ابتداء خداع حقيقة وما عاد إليهم ثانياً ضرره فقوله ثم عاد إليهم غفلة فلا تكن[1] من الغافلين ثم اقتضاء قوله ولما كان الخداع كالدائرة الرسمية كانت إضافة الدائرة إليه إضافة المشبه به إلى المشبه لا استعارة لذكر الطرفين فالصواب أن المراد تشبيه الضرر الناشىء من الخداع بالدائرة لا تشبيه الخداع كما زعمه فتكون الدائرة استعارة مصرحة لذلك الضرر وقد أشار إليه المص بعطف الضرر عليه وقد نبهنا آنفاً ثم أحسن ما قيل هنا إنه جعل مخادعة الصاحب عين مخادعة نفسه نظراً إلى المآل وهذا النوع من المجاز كثير الدور في كلام العرب وغيرهم ولا يختص بباب المفاعلة كقولهم قصد مساءة زيد وما قصد إلا نفسه وهو من باب تسمية الشيء باسم ما يؤدي إليه وفيه ملاحظة السببية فذكر وما يخادعون وأريد وما يضرون بالخداع إلا أنفسهم لكونه سبباً له كما ذكر الدم وأريد الدية فعلم أن المجاز هنا ليس بمعنى المجاز الأولي بل العلاقة السببية ثم إن اعتبر في وما يخادعون المفعول المذكور مع تقدير المضاف أو مجاز عقلي ففي نفس يخادعون مجاز بمرتبة واحدة وإن جعل يخادعون استعارة كما سبق بيانه ففيه مجاز بمرتبتين استعارة ثم مجاز لغوي في الضرر المترتب عليه وإذا كان المجاز الأول مذكوراً صريحاً لم يضر عدم اشتهاره وقولهم الشرط في ذلك أن يشتهر المجاز الأول حتى يلتحق بالحقيقة ليصح الانتقال عنه بدون ألغاز فيما لم يكن المجاز الأول مذكوراً صريحاً.

قوله: (أو أنهم في ذلك خدعوا أنفسهم) الوجه السابق بناء على أنه عين الخداع السابق وأنه محمول على المجاز ولقوته قدمه كما ستعرفه وفي هذا الوجه المخادعة على حقيقتها كما قال خدعوا أنفسهم وهذا ظاهر كلامه موافقاً لما في الكشاف لكن ذهب بعضهم إلى أن المصنف أراد هذا المعنى على سبيل المجاز يعني أنه مجاز آخر غير الأول.

---

(١) وإنما قلنا هكذا لأن هذا القائل لما خطأ أرباب الحواشي بلا وجه كما عرفت سبها على أنه مخطىء في تخطئة.

قوله: (لما غروها بذلك) أي بإظهار الإيمان واستبطان الكفر وفي الكشاف وهم في ذلك يخدعون أنفسهم حيث يمنونها الأباطيل ويكذبونها فيما يحدثونها به.

قوله: (وخدعتهم أنفسهم حيث حدثتهم بالأماني الفارغة) أي أرواحهم وهذا إشارة إلى تحقق الخدعة من الجانبين ولو كانت الخدعة مجازاً كما هو الظاهر للتغاير الاعتباري فإن الشخص من حيث كونه خادعاً لواحد من الآحاد غيره من حيث كونه مخدوعاً لشيء من الأشياء بالأماني بتشديد الياء وقد جوز فيها تخفيف الياء جمع أمنية وهي في الأصل ما يقدره الإنسان في نفسه من مني إذا قدر ولذلك يطلق على الكذب وهو المراد هنا ولذا وصفها بالفارغة أي الخالية عن الفائدة.

قوله: (وحملتهم على مخادعة من لا تخفى عليه خافية) قد سبق منه أن المنافقين لم يقصدوا مخادعة الله تعالى فظاهر هذا الكلام لا يلائم ذلك إلا أن يقال المراد على مخادعة رسول من لا يخفى الخ والأولى أنه إشارة إلى ما ذكره الزمخشري من أنهم يقصدون مخادعة من لا تخفى عليه خافية وقد عرفت توجيهه.

قوله: (وقرأ الباقون ﴿وما يخدعون﴾ لأن المخادعة) كأنه إشارة إلى ترجيح هذه القراءة على القراءة السابقة فحقه التقديم وأيضاً قوله **(لا تتصور إلا بين اثنين)** إن أراد به اثنين متغايرين بالذات فغير مسلم إذ التغاير الاعتباري كاف فيه كما اعتبره أولاً وإن أراد به اثنين متغايرين مطلقاً فمسلم لكن لا يفيد ترجيح هذه القراءة على تلك القراءة ولو قال لأن المخادعة لا تحسن إلا بين اثنين متغايرين بالذات لكان له وجه وأما عدم التصور فليس بتام وأيضاً لم لا يجوز أن تكون المفاعلة بمعنى الثلاثي لإفادة المبالغة كما حملها عليه في يخادعون الله نعم ترجيح بعض القراءة المتواترة على بعض آخر منها في الأفصحية شائع وهنا ليس كذلك فالإيراد بأن القراءة إنما هي بالسماع من الرسول عليه السلام لا بالرأي ومقتضى العقل وحسن الظن بالسلف يدفع مثله ليس بشيء لما ذكرناه ولم يتعرض لترجيح قراءة يخدعون على يخادعون في يخادعون الله لأن قراءة يخدعون هناك من الشواذ فلا مساغ لترجيحه على قراءة يخادعون لكونها متواترة وأما ههنا بكلاهما من المتواترات إذ المراد بالباقين في قوله وقرأ الباقون من بقي من القراء السبعة غير ما ذكر أولاً فيمكن اعتبار الترجيح في المتواترات عند تحقق أسبابه وما عدا القراءتين من الشواذ.

قوله: (وقرىء ويخدعون من خدع) من التفعيل كخدع وبناء التفعيل للتكثير في الفعل

قوله: وقرىء ﴿ما يخدعون﴾ [البقرة: ٩] قال ابن جني وما يخدعون قرآءة عبد السلام بن شداد هذا على قولك خدعت زيداً نفسه أي عن نفسه على إرادة الايصال أو يحمل على المعنى فيضمر له ما ينصبه وذلك أن قولك خدعت زيداً عن نفسه يدخله معنى انتقصته نفسه وملكت عليه نفسه وهذا من أشد مذاهب العربية وذلك موضع تملك فيه المعنى عنان الكلام فيأخذه إليه ويصرفه بحسب ما يؤثره وجملته أنه متى كان فعل من الأفعال في معنى فعل آخر فكثيراً ما يجري أحدهما

(ويخدعون بمعنى يختدعون) بفتح الباء والخاء وتشديد الدال مع الكسر كلاهما على البناء للفاعل بمعنى يختدعون أي يخدعون من الافتعال إذا أصله يختدعون فنقلت حركة التاء إلى الخاء وأدغمت في الدال لقرب مخرجهما والافتعال هنا متعد كالثلاثي نقل عن الأساس أنه يقال خدعه واختدعه إذا احتاله فانخدع فلا يكون النصب بنزع الخافض.

قوله: (ويخدعون ويخادعون على البناء للمفعول) من الأفعال والإخداع ويخادعون من المفاعلة كلاهما على لفظ ما لم يسم فاعله **(ونصب أنفسهم بنزع الخافض)** أي وما يخادعون إلا عن أنفسهم والظاهر أن المفاعلة حينئذٍ بمعنى الثلاثي.

قوله: (والنفس ذات الشيء وحقيقته) والمراد بالشيء كل موجود جوهراً كان أو عرضاً ذو روح أو جماد وللإشارة إلى ذلك عطف قوله حقيقته عليه ولا وجه للتخصيص بالحيوان إذ لكل شيء حقيقة وماهية يكون الشيء به هو هو والذات منقول من مؤنث ذو بمعنى الصاحب لأن المعنى القائم بنفسه بالنسبة إلى ما يقوم به أو إفراده يستحق الصاحبية والمالكية ولكون التاء للنقل دون التأنيث لم يتحاشوا من إطلاقها على الباري تعالى ذاته وجل شأنه وأما النفس فلا يطلق عليه تعالى إلا مشاكلة تحقيقية أو تقديرية فالتعريف

مجرى صاحبه فيعدل في الاستعمال إليه ويحتذى به في تصرفه حذو صاحبه وإن كان طريق الاستعمال والعرف ضد مأخذه ألا يرى إلى قولك هل لك إلى أن تزكي في أن تزكى فنظر معه معنى قولك اخذتك إلى كذا وأدعوك إليه.

قوله: ونصب أنفسهم بنزع الخافض أي نصبه على تقدير القراءة على البناء للمفعول بنزع الخافض أي يخدعون بأنفسهم قال القاشاني ولما استقام الرسول في حال البقاء بعد الفناء بالوجود الموهوب الحقاني كانت مخادعته مخادعة الله كما قال الله: ﴿وما رميت إذ رميت ولكن الله رمى﴾ [الأنفال: ١٧] وهم لا يشعرون أن الرذيلة الراسخة في أنفسهم تؤثر في غيرهم سواء كان ذلك الغير قابلاً لذلك التأثير أو غير قابل كذات الله سبحانه فإن كون الرذيلة الراسخة في النفس والرين القالب في القلب وبالا وحجاباً عليه لا غيره أمر بين كالمحسوس المشاهد.

قوله: والنفس ذات الشيء وحقيقته يقال عندي كذا نفساً ثم تفرع عليه معان أخر أحدهما الروح ويطلق عليه النفس إطلاقاً للمسبب على السبب لأن النفس ذات الشيء وذات الشيء تتقوم بالرح وثانيها القلب بمعنى الجسم الصنوبري فإن القلب ربما يراد به الجسم الصنوبري وقد يراد به الروح كما في قوله تعالى: ﴿فقد صغت قلوبكما﴾ [التحريم: ٤] فكما أن القلب بمعنى الجسم الصنوبري يقال له نفس لأن ذات صاحب القلب لا يكون ذاتاً إلا بالقلب ألا يرى إلى قولهم إنما المرء بأصغريه أي بقلبه ولسانه وأنشد لزهير:

وكم ما ترى من صامت لك معجب ... زيادته أو نقصه في التكلم
لسان الفتى نصف ونصف فؤاده ... فلم يبق إلا صورة اللحم والدم

كذلك القلب بمعنى الروح أيضاً نفس لأن النفس أعني ذات الشيء يقوم بالروح وأراد بالقلب في قوله للقلب وللجسم الصنوبري بقرينة قوله بأنه محل الروح فيكون إطلاق النفس على الجسم الصنوبري من باب إطلاق اسم الحال على المحل لأن الروح هي النفس.

مختص بالممكن الموجود وهو حقيقة في الذات مجاز فيما عداه ومن ههنا قال **(ثم قيل للروح لأن نفس الحي به)** أي مجازاً بعلاقة أن نفس الحي وذاته بسببه يحيي به ما دام الروح باقياً فيه فحاصل العلاقة المجاورة إن أريد بالروح النفس الناطقة التي يشير كل أحد إليها بقوله أنا والحق أن الروح مما استأثره الله تعالى بعلمه وغاية علمنا به أنه الذي يحيي به بدن الإنسان ويموت حين مفارقته عنه قال الله تعالى: ﴿الله يتوفى الأنفس حين موتها﴾ [الزمر: ٤٢] الآية **(وللقلب)** وهو عضو صنوبري قوله **(لأنه محل الروح)** إشارة إلى العلاقة وهي كون القلب محل الروح بناء على أن الروح عبارة عن بخار لطيف منبعث من القلب وتفيض عليه القوة الحيوانية فيسري حاملاً لها في تجاويف الشرايين إلى أعماق البدن كذا صرح به في سورة الحجر وهذا قول الأطباء ويسمونه بالروح الحيواني.

قوله: (أو متعلقه) إن قيل إن الروح جوهر مجرد متعلق بالبدن تعلق التدبير والتصرف فإنه يطلق عليه الروح كالنفس وهذا مذهب الفلاسفة ومسلك المتفلسفة والمصنف كثيراً ما أشار إلى مذهبهم تبعاً للإمام وقد عرفت أنه مما استأثره الله تعالى بعلمه فإطلاق النفس عليه من قبيل ذكر أحد المجاورين وإرادة الآخر في الأول وذكر المتعلق بفتح اللام وإرادة المتعلق في الثاني وهذا مجاز عن المجاز إذ قدم أن النفس مجاز في الروح كما يشعر به قوله ثم قيل للروح والمجاز عن المجاز إنما يصح إذا كان المجاز الأول مشتهراً حتى يلتحق بالحقيقة وهنا كذلك ولو قيل إن النفس حقيقة في الروح كما ذهب إليه بعض وإن لم يلائم كلام المصنف لكان الأمر واضحاً.

قوله: (وللدم لأن قوامها به) القوام بكسر القاف ما يقوم به ويبقى والنفس تؤنث بمعنى الروح وتذكر بمعنى الذات كما نقل عن المصباح لكن المراد بالضمير في قوامها الذات لا الروح فالفرق المذكور غير تام فالأولى أن النفس من المؤنث المعنوي بأي معنى أريد بها فهذا المجاز من قبيل ذكر المسبب وإرادة السبب.

قوله: (وللماء) إطلاق النفس على الماء غير متعارف في اللغة كما قال ابن الصايغ في حاشية الكشاف أنه لم يوجد في كتب اللغة والذي فيها النفس بفتحتين انتهى. لكن هذا لا يضر المصنف ولا الكشاف لأنهما في بيان المجاز اللغوي ولا يضر عدم ثبوته في اللغة ولذلك قال **(لفرط حاجتها إليه)** ولو كان مراده بيان ما ثبت في اللغة لما احتاج إلى ذلك

قوله: أو متعلقة إشارة إلى مذهب الحكيم فإن الروح عند الحكماء غير حال في البدن وفي جزء من آخر أية بل متعلقة به تعلق التدبير والتصرف كتعلق الملك بالمدينة وتعلق الرئيس بالسفينة فعلى هذا يكون إطلاق النفس على القلب من إطلاق الشيء على متعلقه وثالثها الدم تسمية السبب باسم السبب لأن الدم هو الذي به قوام النفس ورابعها الماء سمي الماء بالنفس لأن النفس تحتاج إلى الماء فرط احتياج وهذا أيضاً من باب إطلاق المسبب على السبب فإن الماء وإن لم يكن سبباً لقوام النفس كالدم لكنه لفرط احتياج النفس إليه أشبه السبب ولهذا علل وجه الاطلاق فيه بفرط الاحتياج إليه وفي الدم يكون قوامها به.

وهذا المجاز أيضاً من ذكر المسبب وإرادة السبب لأن بقاء المحتاج بسبب المحتاج إليه وإلا فنفس الاحتياج ليس معدوداً من العلاقة المعتبرة عند الثقات.

قوله: (وللرأي في قولهم فلان يؤامر نفسه) قيل بالتثنية أي يتردد بين رأيين فمؤامرة النفس كناية عن التردد والمؤامرة المشاورة كالائتمار لقبول بعضهم أمر بعض فيما يشيره عليه فأبدلت الهمزة واواً فعلاقة هذا المجاز ذكر المسبب وإرادة السبب أيضاً كذا قيل والموافق لكلام المصنف **(لأنه ينبعث عنها)** ذكر السبب وإرادة المسبب.

قوله: (أو يشبه ذاتاً ما تأمره) فيكون استعارة مصرحة وهذا هو الظاهر **(وتشير عليه)**.

قوله: (والمراد بالأنفس ههنا ذواتهم ويحتمل حمله) فحينئذٍ المخادعة تحتاج إلى اعتبار التغاير الاعتباري كما عرفت هناك وإذا حملت **(على أرواحهم وآرائهم)** فلا حاجة إلى التغاير الاعتباري وإنما ضعفه مع أن فيه تغايراً حقيقياً لما عرفت أنها حقيقة في الذات ولا قرينة قوية على المجاز وكذا الكلام في الحمل على آرائهم وأيضاً لا حسن لمخادعة الأرواح لا سيما إذا كان المراد بها الأبخرة والخداع في الأراء أظهر منه في الأرواح.

قوله: (لا يحسون بذلك) والتعبير بلا للإشارة إلى أن ما بمعنى لا إذ النفي للاستقبال يومي إليه قوله **(لتمادي غفلتهم جعل لحوق وبال الخداع)** ترك الواو لأن الجملة تذييلية لا عاطفة وبذلك إشارة إلى الخداع لكن المراد لحوق ضرره كما قال جعل لحوق الخ وأيضاً نبه بقوله لتمادي الخ على أن النفي لاستمرار النفي لا لنفي الاستمرار.

قوله: (ورجوع ضرره إليهم في الظهور) أي فقط تركه لظهور الحصر من النظم الجليل اكتفى بالوجه الأول من معنى خداعهم لأنفسهم إشارة إلى رجحانه كما أشار إليه بتقديمه[1] وفيه إشارة إلى أن ارتباط قوله تعالى: ﴿وَمَا يَشْعُرُونَ﴾ بقوله تعالى: ﴿وَمَا يَخْدَعُونَ إِلَّآ أَنفُسَهُمْ﴾ أولى من ارتباطه بقوله تعالى: ﴿يُخَٰدِعُونَ ٱللَّهَ﴾ أما أولاً فلأنه أقرب لفظاً وأما ثانياً فلأنه لو ارتبط بذلك لكان المعنى وما يشعرون أن الله تعالى: ﴿يعلم ما يسرون وما يعلنون﴾ [البقرة: ٨٨] مع أنهم يشعرونه فيحتاج إلى التمحل بأن شعورهم كلا شعور

قوله: لأنه ينبعث عنها فيكون من باب تسمية الحال باسم المحل وتسمية الصفة باسم الموصوف يقال فلان يؤامر نفسه إذا تردد في الأمر واتجه له رأيان داعيان لا يدري على أيهما يعتمد كأنهم أرادوا داعي النفس وهاجسيتها فسموهما نفسين إما لصدورهما وانبعاثهما عن النفس وأما لأن الداعيين لما كانا كالمشيرين عليه والآمرين له شبهوهما بذاتين فسموهما نفسين معنى يؤامر نفسيه يشاور رأييه والتعبير بلفظ المؤامرة لصيرورة كل من الرأيين معه كالآمرين والمشيرين له.

قوله: والمراد بالأنفس ههنا ذواتهم ومعنى مخادعتهم ذواتهم أن الخداع لاصق بهم لا يعدوهم إلى غيرهم ويجوز أن يراد قلوبهم ودواعيهم وآراؤهم.

---

(١) مع أن غيره يعلم بالمقايسة عليه أيضاً.

وأيضاً لو كان المعنى هكذا لجاز أن يكون ﴿يخادعون الله﴾ ترجمة عن معتقدهم وظنهم أن الله تعالى ممن يصح خداعه لعدم شعورهم بأنه يعلم السر والخفيات وقد تركه المصنف مخالفاً للكشاف فعلى هذا لا وجه لاتصاله بيخادعون الله والوبال سوء العاقبة والضرر نبه عليه بعطف رجوع الضرر وأصله وخامة المرعى فتجوز به عما ذكر ثم صار حقيقة عرفية فيه وقد يستعمل في الإثم ليؤدي إلى الضرر والألم مؤوف بوزن مقول من الآفة بمعنى العاهة يقال ايفت الأشياء فهي مؤفة أصله مأووفة فعمل ما عمل في مقوولة فصار مؤوفة كمقولة والحاصل أنهم لتمادي غفلتهم وامتدادها كالذي لا حس له فلم يشعروا ما هو (كالمحسوس الذي لا يخفى إلا على مؤوف الحواس) وفي إيراد الحواس بالجمع تنبيه على أن حواسهم بأسرها كأنها مؤوفة.

قوله: (والشعور الإحساس) أي الإدراك بالحواس الخمس الظاهرة مقابل للعلم عند بعض وداخل في العلم عند بعض آخرين قيل كون إدراك الحواس علماً يخالف العرف واللغة فإن البهائم ليست من أولي العلم.

قوله: (ومشاعر الإنسان حواسه) أي حواسه الظاهرة والباطنة عند مثبتيها أو الظاهرة فقط وكذا مشاعر سائر الحيوان حواسه إذ هي من القوى الحيوانية غير مختصة بالإنسان وتخصيصه بالذكر هنا من مقتضيات المقام.

قوله: (وأصله الشعر) بكسر الشين وسكون العين لأنه اسم للعلم الدقيق كما في قولهم ليت شعري ثم نقل في عرف اللغة إلى الكلام الموزون لاشتماله على العلم المذكور ثم استعمل في الإدراك بالحواس هذا مقتضى بيانه ولا يخفى ما فيه.

قوله: (ومنه الشعار) بكسر الشين بمعنى الثوب الذي يلي الجسد لمماسة الشعر وضمير منه راجع إلى الشعر أي ومنه أخذاً واشتق الشعار اشتقاقاً صغيراً أو كبيراً وفيه تردد وجملة وما يشعرون لا محل لها من الإعراب لكونها مستأنفة أو منصوبة المحل على الحالية وهو الأولى وأما كونها معطوفة فغير ملائم لتركه الواو في تبيين معناه كما نبهنا عليه وأيضاً الجامع غير واضح ومفعوله محذوف وهو لحوق وبال الضرر.

قوله: والشعور الإحساس وفي الكشاف والشعور علم الشيء علم حس من الشعار ومشاعر الإنسان حواسه والمعنى أن لحوق ضرر ذلك بهم كالمحسوس وهم لتمادي غفلتهم كالذي لا حس له تم كلامه فهذا تنزيل لهم في منزلة الجمادات وحط من مرتبة البهائم حيث سلب عنهم الحس الحيواني فهو ممن قيل في حقهم بل هم اضل فلا يشعرون ابلغ وانسب من ما لا يعلمون.

قوله: ومشاعر الإنسان حواسه هو جمع مشعر سميت به لكون كل حاسة محلاً للشعور.

قوله: وأصله الشعر وهو المعرفة بالشيء ومنه الشعار بالكسر بمعنى العلامة وشعار القوم في الحرب علامتهم ليعرف بها بعضهم بعضاً والشعار أيضاً ما ولي الجلد من الثياب سمي به لشعور البدن وإحساسه به.

قوله تعالى: ﴿فِي قُلُوبِهِم مَّرَضٌ فَزَادَهُمُ اللَّهُ مَرَضًا وَلَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ بِمَا كَانُوا يَكْذِبُونَ ﴿١٠﴾﴾

قوله: **(المرض حقيقة فيما يعرض للبدن)** وذهب إلى أن للإنسان حالتين صحة ومرض ولا واسطة بينهما إلا عند جالينوس الرئيس والصحة تصدر عنها الأفعال سليمة والمرض يقابلها وفي المصباح أن المرض حالة خارجة عن الطبع ضارة بالفعل فنحو الحول والحدب مرض عند الأطباء دون اللغة فهو بالمعنى المعتبر عند الأطباء أعم منه بالمعنى اللغوي ولما كان الألم أثر المرض لا عينه لغة واصطلاحاً عدل عن قول الكشاف فحقيقة المرض الألم الخ ويؤيده أن الألم أعم من المرض إذ الألم في الأصحاء لا يخرجه عن الاعتدال الخاص به لكن بين المرض والألم اتصال تام بحيث لا يفارق المرض عن الألم قيل الصداع ألم في أعضاء الرأس تسامحاً وتنبيهاً على شدة الاتصال بينهما كأنه هو هو.

قوله: **(فيخرجه عن الاعتدال الخاص به)** أي الاعتدال الشخصي بل الاعتدال العضوي فالظاهر أن المراد الاعتدال الطبي لأن الاعتدال إما حقيقي وهو كون العناصر الأربعة البسائطة متساوية كما وهو معلوم وكيفاً وهو الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة ومعنى تساويها عديمة الميل إلى الطرفين المتضادين وأن يكون على حاق الوسط بينهما وما ليس معتدلاً حقيقياً إن غلب عليه من الأجزاء في الكمية ومن الكيفيات الشدة والضعف ما ينبغي له ويليق به خواصه وآثاره كالحرارة الغالبة في الأسد لشجاعته والبرودة الغالبة في الأرنب فهو الاعتدال بحسب الطب وإلا فغير المعتدل فالمعتدل حقيقياً أو طبياً ثمانية أقسام لأنه قد يعتبر بالنسبة إلى النوع والصنف والشخص والعضو ويعتبر كل بالنسبة إلى الداخل وإلى الخارج والاعتدال الشخصي بالنسبة إلى الخارج هو الذي يحتاج إليه الشخص في بقائه موجوداً سليماً وهو اللائق به مقيساً إلى أمزجة الأشخاص الأخر من صنفه وله عرض وهو بعض من العرض الصنفي وبالنسبة إلى الداخل هو الذي يكون به الشخص على أفضل حالاته والاعتدال العضوي مقيساً إلى الخارج ما يتعلق به وجود العضو سالماً وهو اللائق به دون أمزجة سائر الأعضاء وله أيضاً عرض إلا أنه ليس بعضاً من العرض الشخصي ومقيساً إلى الداخل هو الذي ينبغي للعضو حتى يكون على أحسن أحواله وأكمل أزمانه كذا في شرح المواقف ملخصاً فعلم حسن ما ذكرناه من أن المراد الاعتدال الشخصي بل العضوي والاعتدال الطبي فظهر أيضاً أن المراد من البدن أعضاء البدن بعضاً أو كلا وأما كون بعض المرض عرضاً لا مرضاً فمن تدقيقات الأطباء كما قيل **(ويوجب الخلل في أفعاله)** ويؤيده أن ذلك إن أوجب الخلل في أفعاله فهو مرض وهو عرض أيضاً إذ كونه مرضاً لا ينافي كونه عرضاً والمراد الأفعال الطبيعية كالنمو الحيواني كالنفس ونفسانية كجودة الفكر كما هو المتعارف عند الحكماء لا الأفعال المتعارفة كالضرب كذا قيل ولا ضير في إرادة الأفعال الاختيارية المتعارفة كما يشاهد اختلالها عند انحراف المزاج وبناء الكلام على مذهب الفلاسفة في العلوم الشرعية بعيد جداً ولو لم يخصص بالأفعال المتعارفة فلا أقل من التعميم منها.

قوله: (ومجاز في الأعراض النفسانية التي تخل بكمالها) إشارة إلى العلاقة والضمير راجع إلى النفس المدلول عليها بقوله نفسانية والمراد بها إما الروح أو القلب والمراد بكمالها ما يتم به نوعه في صفته لا في ذاته والنفساني منسوب إلى النفس على خلاف القياس كروحاني.

قوله: (كالجهل) بسيطاً كان أو مركباً ولصعوبة أزالت المركب لظن صاحبه كما لا عطف **(وسوء العقيدة)** مع دخوله في الجهل **(والحسد)** تمني زوال نعمة الغير وهو حرام والغبطة تمني نيل مثلها من غير زوال وهو ليس بمذموم **(والضغينة)** كالضغن بمعجمات الحقد وإضمار العداوة **(وحب المعاصي)** حباً اختيارياً وإلا فالنفس مجبولة على حب المعاصي كما في التوضيح.

قوله: (لأنها مانعة عن نيل الفضائل) ما دامت تلك الأعراض باقية غير زائلة والمعنى لأنها مانعة الخ كما أن المرض الحقيقي مانع عن وقوع الأفعال سديدة وقوله **(أو مؤدية إلى زوال الحياة الحقيقية الأبدية)** إشارة إلى وجه التشبيه غير الأول والمعنى أو مؤدية إلى زوال الخ كما أن المرض الحقيقي مؤد إلى زوال الحياة المجازية إذا امتد وتناهى فالمراد بالمجاز الاستعارة ولفظة أو في أو مؤدية لمنع الخلو والمراد بالحياة الحقيقية الأخروية النافعة لامتناع طريان الموت عليها وهذا معنى الحقيقية هنا وليس مقابلاً للمجاز حتى يلزم أن يكون إطلاق الحياة على حياة الدنيا مجازاً فإنه حقيقة بالنسبة إلى الوضع لكنه لطريان الموت عليها كأن لم تكن وهذه الحياة الأبدية السعادة وأما الحياة لأهل النار فلا تنفعهم ولذا نفي الحياة عنهم بقوله: ﴿ثم لا يموت فيها ولا يحيي﴾ [طه: ٨٤] فهي وإن لم تكن الموت طارياً عليها فهي كلا حياة ولظهور ذلك لم يقيد المص بالسعادة فلا إشكال[١] **(والآية الكريمة تحتملهما)** ولذا تعرض المصنف لبيان معنى المرض حقيقة ومجازاً وقدم

قوله: ومجاز في الأعراض النفسانية جمع عرض بفتحتين والعين المهملة هو من صفات النفس.

قوله: لأنها مانعة إشارة إلى الجامع بين المستعار له والمستعار منه والضمير للأعراض النفسانية اعلم أن للمرض حالتين الأولى أن يعقبه الموت والحالة الأولى مانعة عن نيل الفضائل لإيجابه الخلل في أفعال المريض وبقوة الفعل تكتسب الفضائل والحالة الثانية مؤدية إلى الهلاك فالمعاني المجازية للمريض هنا باعتبار تشبيهها بالمعنى الحقيقي على الحالة الأولى تمنع صاحبها عن نيل السعادات الدينية بل عنه وعن المقاصد الدنيوية وباعتبار تشبيهها على الحالة الثانية تزيل الحياة الأبدية فأشار رحمه الله في بيان وجه الشبه إلى كل من الاعتبارين المبنيين على الحالتين.

قوله: والآية تحتملهما أي تحتمل الحقيقة والمجاز فقوله فإن قلوبهم كانت متالمة تحرقا على ما فات بيان للحقيقة قوله ونفوسهم كانت مؤوفة بالكفر بيان للمجاز ففي كلامه رحمه الله

---

(١) والآية تحتملهما أي المعنى الحقيقي والمجازي ونصب القرينة المانعة من الحقيقة إنما يشترط في تعيين المجاز دون احتماله فإذا تضمن المجاز نكتة يتساوى الحقيقة في إمكان حمل الكلام عليها نظر إلى الأصالة والنكتة كذا قاله السالكوتي.

الحقيقة لأنها أصل وإن كان الظاهر أن يكون المراد هنا مجازاً ومن ههنا اختار صاحب الكشاف المعنى المجازي كما قيل نظراً إلى قوله والمراد به هنا ما في قلوبهم من سوء الاعتقاد الخ وبعضهم ذهب إلى أن صاحب الكشاف قائل بما ذهب إليه المصنف ولعله نظر إلى قوله واستعمال المرض في القلب يجوز أن يكون حقيقة ومجازاً فالحقيقة أن يراد الألم كما يقال في جوفه مرض الخ ثم قال ويتحرقون عليهم حسداً الخ والظاهر هذا الاحتمال فإن قول المصنف فإن قلوبهم متألمة تحرقاً على ما فات الخ إشارة إلى المعنى الحقيقي وهو بعينه مذكور في الكشاف والقول بأن قوله المذكور ليس إشارة إلى المعنى الحقيقي له ضعيف فإن ما عداه من المقالات لا يصلح أن يكون مثالاً للمعنى الحقيقي فلو لم يكن ذلك القول بياناً للمعنى الحقيقي له يكون تعرضه لبيان المعنى الحقيقي للمرض ضائعاً.

قوله: **(فإن قلوبهم كانت متألمة)** ظاهره أنه عد الألم من المرض كما هو مسلك الزمخشري على ما هو الظاهر من كلامه مع أنه قد عدل عن قول الكشاف فحقيقة المرض الألم فيما مر وهنا قد اعترف به وقد سمعت توجيه كلام الكشاف وهو أن بين المرض والألم اتصالاً لا تاماً بحيث لا يفارق المرض عن الم ما فبهذا الاعتبار قيل إن كون حقيقة المرض الألم فيه تسامح وتنبيه على فرط الملابسة بينهما وله نظائر في كلامهم كتسمية الألفاظ الإنشائية بأسامي معانيها حيث ذكر البيع والنكاح وأريد بهما الإيجاب والقبول لما بينهما من العلاقة القوية حيث لا يتخلف المعنى عنه أصلاً صرح به مولانا خسرو في درره قال الإمام الإنسان إذا ابتلي بالأخلاق الردية كالحسد والنفاق والكفر ودام به ذلك أداه إلى تغير مزاجه وقلبه انتهى. وهذا معلوم بالوجدان فمن أنكره ولم يفهم فليتهم وجدانه فقول الشارحين للكشاف أنه لا يصح إرادة المعنى الحقيقي وهو الحق الحقيق بالقبول رواية ودراية ليس بشيء بل نقول اختيار المعنى الحقيقي أحق بالقبول أما أولاً فلأنه الأصل ولا داعي إلى العدول[1] عنه وإما ثانياً فلأن فيه بيان رسوخ المعنى المجازي للمرض لما عرفت من أن المرض الحقيقي مسبب عن المعنى المجازي له إذا كان دائماً وراسخاً في القلب فتحقق

جمع وتفصيل ومن كلامه هذا يستفاد أن الألم مرض وفيه نظر لأن الألم مسبب عن المرض لا نفس المرض صرح به الإمام الرازي وقد أجابوا عنه بأن جعل الألم مسبباً عن المرض لا نفس المرض إنما هو من تدقيقات الأطباء وإلا فالألم نفس المرض لغة وقال الإمام أن الإنسان إذا صار مبتلى بالحسد والنفاق وشاهد المكروه ودام به فربما صار سبباً لتغير مزاج القلب وتألمه قال أبو الطيب:

والهم يخترم النفوس مخافة ويشيب ناصية الصبي ويهرم

---

(١) لإمكان المعنى الحقيقي لما ذكره الإمام.

المسبب يستلزم تحقق السبب ففيه تكثير المعنى بلفظ وجيز ولا تخفى متانته[1] ورشاقته.

قوله: **(تحرقاً على ما فات عنهم)** للتحرق التفعل من الحرق وهو قطع الحديد بمبرد الحديد فإن الحديد بالحديد يفلح واستعير لحك بعضها ببعض حتى يسمع لها صوت وكنى بها عن شدة الغيظ والغضب وهو المراد هنا ولا بأس في حمله على حرق النار كما اشتهر أن الحسد محرق كالنار وفيه إشارة إلى سبب المرض الحقيقي وهو إحراق النار قلبه فيسوء مزاجه بل يؤدي إلى هلاكه فالعلة حصولية لا تحصيليه.

قوله: **(من الرياسة)** وفي هذا يشترك جميع الكفار لكن المنافقين لعدم إظهارهم ذلك كان سبباً للمرض الحقيقي دون سائر الكفار.

قوله: **(وحسداً على ما يرون من ثبات أمر الرسول صلى الله تعالى عليه وسلم)** من قبيل عطف العلة على المعلول وإشارة إلى المرض المجازي الذي يؤدي إلى المرض الحقيقي كما أشرنا إليه **(واستعلاء شأنه يوماً فيوماً وزاد الله غمهم بما زاد في إعلاء أمره وإشادة ذكره)** فزاد الله تعالى غمهم السبب المؤدي إلى هلاكهم لزيادة سوء مزاجهم دمر الله تعالى أمثالهم عن آخرهم وإشادة بالدال المهملة أي رفع ذكرهم واشتهار شأنهم حتى نزل في علو حاله قوله تعالى: ﴿ورفعنا لك ذكرك﴾ [الشروح: ٤].

قوله: **(ونفوسهم)** عطف على قلوبهم ناظر إلى المعنى المجازي أي أرواحهم ومحل معارفهم **(كانت مؤوفة بالكفر)** وفي التعبير بكانت مبالغة في شدة شكيمتهم واختلال أنظارهم بحيث يكاد يمتنع إدراك الحق عنهم قوله **(وسوء الاعتقاد)** إما إن يراد به الكفر للمبالغة في تقبيح حالهم والتسجيل على كفرهم بالإجمال والتفصيل أو الأماني الفارغة الزائغة قال الله تعالى: ﴿ويعذب المنافقين والمنافقات والمشركين والمشركات الظانين بالله ظن السوء﴾ [الفتح: ٦] الآية. **(ومعاداة النبي صلى الله تعالى عليه وسلم ونحوها)**.

قوله: تحرقا من حرق الأسنان سحقها حتى يسمع لها صرير وهو كناية عن شدة الغضب ويجوز أن يكون بمعنى الاحتراق على ما هو أصل اللغة وقد شاع جعل الحسد كالنار والحاسد كالحطب في الاحتراق لكن وصله بعلى يؤيد الأول والثاني أنسب لمعنى المرض وإشادة ذكره من قولهم أشاد بذكره أي رفع من قدره والإشادة رفع الصوت بالشيء.

---

(١) قيل ومرجع التفسير إلى النقل والمجاز منقول عن ابن مسعود وابن عباس ومجاهد وقتادة وسائر السلف من غير اختلاف فيه انتهى وكثيراً ما يفسر الزمخشري والمص دراية فيما يتعلق بفن البلاغة والحقيقة والمجاز من علم البلاغة على أن الرواية من خبر الآحاد فالعدول عنه جائز في الأحكام فضلاً عن النكت والمزايا كما قيل:

اصبر على كيد الحسود ... فإن صبرك قاتله

فالنار تأكل بعضها ... إن لم تجد ما تأكله

قوله: (فزاد الله سبحانه وتعالى ذلك) أي المذكور من الكفر وسوء الاعتقاد الخ وحذف من زادهم اختصاراً في الموضعين ولما كانت زيادة الكفر خفية أشار إلى وجهه بقوله **(بالطبع)** أي بالختم أي بإحداث الهيئة في نفوسهم تمرنهم على استحباب الكفر والمعاصي بحيث لا ينفذ فيها الحق وبطل استعدادهم بالمرة فبقوا خاسرين وللأصل فاقدين وهذا معنى زيادة الكفر ونحوه هنا ومعنى الطبع والختم قد مر تفصيله في قوله: ﴿خَتَمَ ٱللَّهُ﴾ الآية ثم الظاهر أن هذه الجملة إخبارية عطف على الجملة الاسمية لنكتة وهي أن الجملة الأولى تفيد أن ذلك المرض مستمر فيهم وثابت لا يزول كما أشار إليه المصنف بلفظة كانت وفي الجملة الثانية اختيرت الفعلية لإفادة التجدد ومثل هذا مانع لتناسب المتعاطفين في الاسمية والفعلية وقيل إن هذه الجملة إنشائية دعائية ودعا ذاته تعالى بزيادة المرض في نفوسهم إلى أن يهلكوا برمتهم أو تعليم للمؤمنين أن يدعوا عليهم بذلك كما صرح به في سورة المنافقين فحينئذ تكون الجملة معترضة وصدرت بالفاء لأنها تكون مجردة وبالواو وبالفاء كقوله «واعلم فعلم المرء ينفعه * أن سوف يأتي كلما قدرا» ومع وقوعه في كلام الشاعر صرح به النحاة فلا وجه لما قيل إن الأنسب حينئذ ترك الفاء.

قوله: (أو بازدياد التكاليف) مصدر مضاف إلى المفعول وفاعله لم يذكر فإنه مطاوع زاد المتعدي إلى مفعولين لأن زاد يستعمل لازماً ومتعدياً إلى مفعولين ثانيهما غير الأول كإعطاء كما في اللباب فإذا كان متعدياً إلى مفعولين فيكون مطاوعه[1] متعدياً إلى مفعول واحد ويجوز أن يكون لفظة أو لمنع الخلو والمراد بالتكاليف التكاليف الشرعية لا اللغوي وهو تكليف النبي عليه السلام ببعض الأمور فإنه لا يلائمه قوله **(وتكرير الوحي)** فإنه عطف تفسير له وأيضاً قوله تعالى: ﴿وأما الذين في قلوبهم مرض فزادتهم رجساً إلى رجسهم﴾ [التوبة: ١٢٥] الآية يدل على ذلك المذكور من أن المراد التكليف والزيادة بها **(ونضاعف النصر)** تكراره وتواليه مصدر مضاف إلى الفاعل بخلاف الازدياد لما عرفت.

قوله: (وكان إسناد الزيادة إلى الله تعالى) لما كان إسناد الزيادة إليه تعالى تارة كما هنا وإسنادها إلى السورة أخرى أخرى حاول بيان جهة إسنادها إليه تعالى وإسنادها إلى السورة فقال وكان إسناد الزيادة الخ وظاهر كلامه يوهم أن إسنادها إليه تعالى مجاز لكنه ليس

قوله: أو بازدياد التكاليف فيه نظر لأن المنافقين في اجراء أحكام المسلمين عليهم كالمؤمنين الخلص لا مزيد لهم في التكاليف على ما كلف به المؤمنون وتكرير الوحي وكثرة إنزال الآيات لا يعد زيادة في التكاليف لأن المراد بالتكاليف ما كلف به لا المعنى المصدري ولو التزم أن هذا في حق الماحضين في الكفر دون المنافقين وأريد بازدياد التكاليف شرعية القتل أو الاسترقاق في الحربي وشرعية الجزية في الذمي يلزم تفكيك النظم لأن ما قبله وما بعده من الآيات في حق المنافقين.

---

(١) كقوله تعالى: ﴿ونزداد كيل بعير﴾ [يوسف: ٦٥] الآية.

كذلك بل مراده بيان الفرق بين الإسنادين ويؤيده ما ذكرنا تحقيقه سابقاً في قوله تعالى: ﴿خَتَمَ اللَّهُ عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ﴾ الآية حيث قال وهي أي الختم والتغطية والإغفال والإفساد (**من حيث إنه مسبب من فعله**) إن الممكنات بأسرها مستندة إليه تعالى واقعة بقدرته أسندت إليه تعالى انتهى فالزيادة إما بالطبع أو بغيره كما قرره فبعد تصريحه بأن مثل ذلك الإسناد بل إسناد جميع الممكنات مما ليس للعبد مدخل فيه حقيقي لا وجه للإشكال هنا بأن هذا التأويل إنما يحتاج المعتزلة إليه[1] لا أهل السنة إذ لا قبح في إيجادها أي الختم ونحوه عندنا وأيضاً صرح أرباب البلاغة بأن كون الإسناد حقيقة أو مجازاً يعرف من مذهب قائله واستوضح بأنبت الربيع البقل حيث يكون الإسناد مجازاً إذا صدر من الموحدين وحقيقة إذا صدر من الدهري فكلام المص كونه موافقاً في التعبير لكلام الزمخشري لا يضر إذ كل إناء يترشح بما فيه فمراده إن إسنادها إليه تعالى حقيقة إذ لا مدخل للعبد فيها بطريق الكسب وأما تعرضه لكونه مسبباً من فعله لتوضيح الفرق بينه (و) بين (**إسنادها إلى السورة**) لكونها سبباً ألا يرى أنه قال في تحقيق إسناد الختم ونحوه وعلى هذا المنهاج كلامنا وكلامهم فيما يضاف إلى الله تعالى من طبع وإضلال ونحوهما انتهى فلو حمل كلامه هنا على ظاهره لكان مناقضاً لكلامه هناك مع قطع النظر عن مخالفته لمذهبه فلا بد من التمحل في التوفيق بين كلاميه بمثل ما ذكرناه (**في قوله تعالى ﴿فزادتهم رجساً﴾** [التوبة: ١٢٥] **لكونها سبباً**).

قوله: (**ويحتمل أن يراد بالمرض ما تداخل قلوبهم**) الاحتمال معناه الحقيقي العفو والإغضاء وفي اصطلاح المؤلفين يستعمل بمعنى الجواز فيكون لازماً وبمعنى الاقتضاء فيكون متعدياً مثل احتمل أن يكون كذا واحتمل الحال وجوهاً كثيرة كذا قيل وهنا بمعنى الجواز أي ويجوز معطوف على ما قبله معنى أي يجوز أن يراد بالمرض ما يعرض للبدن الخ وإنما قال هنا ويحتمل أن يراد الخ للإشارة إلى ضعفه فإن إطلاق المرض على ذلك ليس بحقيقة وهو ظاهر وإنما يكون مجازاً والعلاقة بينها وبين الحقيقي غير ظاهرة واختار تداخل على يدخل لكون التداخل على التدريج والتعاقب أو للمبالغة (**من الجبن**) الخوف ومنشأه ضعف القلب عما من شأنه أن يقوى فيه (**والخور**) بفتح الخاء المعجمة والواو وراء مهملة أصله رخاوة في العصب ونحوه ثم تجوز به عن الجبن وشاع فيه حتى صار حقيقة عرفية فيكون كالتأكيد للجبن والإبقاء على الرخاوة في القلب جائز فيكون تأسيساً (**حين شاهدوا شوكة المسلمين**) والشوكة القوة في الحرب ومنه شاكي السلاح أي تام السلاح كأنهم شبهوا الأسلحة بالشوك في عدم المقاومة والإضرار وفي دفع العدو والضرر.

قوله: من حيث إنه مسبب من فعله فإن تكرر انزال الوحي عليهم سبب لزيادة مرضهم فكأنه تعالى زاد مرضهم.

قوله: والخور بفتحتين هو الضعف.

---

(١) لزعمهم أن هذه الأشياء قبيحة والتنزيه عنها واجب.

قوله: (وإمداد الله تعالى لهم بالملائكة) وهذا إنما يتم إذا اعتقدوا ذلك وهو محل نظر فالأولى تركه **(وقذف الرعب)** أي رميه الرعب الخوف مع الاضطراب **(في قلوبهم)**.

قوله: (وبزيادته تضعيفه) اختار التضعيف هنا والتضاعف آنفاً للتفنن والمآل واحد قوله وتبسطاً أي بما زاد لرسوله تبسطاً وهو التوسع فالتبسط في البلاد بمعنى سعة شريعته وإشراق الأرض بنورها وقيل بمعنى سعة ممالكهم وهذا معنى مجازي له لكنه قريب من المعنى الحقيقي جداً **(بما زاد لرسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم نصرة على الأعداء وتبسطاً في البلاد)**.

قوله: (أي مؤلم) بفتح اللام اسم مفعول من الإيلام يدل عليه قوله وصف به العذاب للمبالغة الخ **(يقال الم فهو اليم)** فهو فعيل من الثلاثي لكنه بمعنى مفعل اسم مفعول وأما

قوله: وبزيادته تضعيفه فسر رحمه الله المرض على ثلاثة أوجه وفسر الزيادة في كل وجه بما يناسبه قال صاحب الكشاف واستعمال المرض في القلب يجوز أن يكون حقيقة ومجازاً فالحقيقة أن يراد الألم كما تقول في جوفه مرض والمجاز أن يستعار لبعض أعراض القلب كسوء الاعتقاد والغل والحسد والميل إلى المعاصي والعزم عليها واستشعار الهوى والجبن والضعف وغير ذلك مما هو فساد وآفة شبيهة بالمرض كما استعيرت الصحة والسلامة في نقائض ذلك والمراد به ههنا ما في قلوبهم من سوء الاعتقاد والكفر ومن الغل والحسد والبغضاء لأن صدورهم كانت تغلي على رسول الله ﷺ والمؤمنين غلا وحنقا ويبغضونهم البغضاء التي وصفها الله تعالى في قوله: ﴿قد بدت البغضاء من أفواههم وما تخفي صدورهم﴾ [آل عمران: ١١٨] أكبر ويتحرقون عليهم حسداً ﴿إن تمسسكم حسنة تسوؤهم﴾ [آل عمران: ١٢٠] أو يراد ما تداخل قلوبهم من الضعف والجبن والخور لأن قلوبهم كانت قوية لقوة طمعهم فيما كانوا يتحدثون به أن ريح الإسلام تهب حيناً ثم تسكن ولواؤه تخفق أياماً ثم تقر فضعفت حين ملكها اليأس عند انزال الله النصر على رسوله وإظهار دين الحق على الدين كله وأما لجرأتهم وجسارتهم في الحروب فضعفت جبناً وخوراً حين قذف الله في قلوبهم الرعب وشاهدوا المسلمين وامداد الله لهم بالملائكة قال رسول الله ﷺ نصرت بالرعب مسيرة شهر إلى هنا كلامه قال القطب أمراض القلب إما أن تتعلق بالدين وهو سوء الاعتقاد والكفر أو بالأخلاق وهي إما رذائل فعلية كالغل والحسد وإما رذائل انفعالية كالضعف والجبن فحمل المرض أولاً على الكفر ثم على الهيئات الفعلية ثم على الهيئات الانفعالية هذا هو الضبط قال القاشاني في تأويل الآية في قلوبهم حجاب من حجب الرذائل النفسانية والصفات البشرية والشيطانية عن تجليات الصفات الحقانية وإيراد الجملة الظرفية إشارة إلى عروض المرض ورسوخه وسلامة المعروض في الأزل بخلاف المختوم على قلوبهم ولهذا وصف عذابهم بالإيلام وعذاب أولئك بالعظم فإن الظلمة الذاتية الأزلية التي خلق الله الخلق فيها كما قال عليه الصلاة والسلام إن الله خلق الخلق في ظلمة ثم رش عليهم من نوره فمن أصابه من ذلك النور اهتدى ومن أخطأ ضل توجب عظم العذاب ما لم يصبهم النور الإلهي ولكن لا يحس ما يؤلمه كعضو الميت أو المفلوج بخلاف العذاب العارض للفطرة الصافية في الأصل فإن الفطرة النورانية الصافية تدرك منافاة الهيئة الظلمانية التي هي الرذيلة فيشتد الألم والله اعلم.

قوله: أي مؤلم بفتح اللام على أنه اسم مفعول من آلم من الإيلام وصف به العذاب تجوزاً

كونه بمعنى مفعل بكسر العين اسم فاعل فليس بثابت عند الزمخشري وتبعه المصنف هنا إذ لو حمل المصنف على اسم الفاعل لم يكن في الإسناد مجاز ويكون قوله كقولهم تحية بينهم الخ وجد وجده ضائعاً فمن قال إن الكسر إن لم يتعين فلا شبهة في صحته الخ فقد عدل عن النهج القويم **(كوجع فهو وجيع)**.

قوله: **(وصف به العذاب للمبالغة كقوله: تحية بينهم ضرب وجيع)** هو من قصيدة طويلة لعمرو بن معدي كرب ومحل الاستشهاد ضرب وجيع جعل الضرب ذا وجع مع أنه سبب إلقاء الوجع إلى المضروب وكذلك جعل العذاب متألماً وذا ألم مع أنه موقع للألم للمعذب فالإسناد فيهما مجاز عقلي أشار إليه بقوله **(على طريقة قولهم جد جده)** لكن بينهما فرق من جهة إن جد جده من قبيل الإسناد إلى مصدر الفعل وهنا ليس كذلك ولذا قال على طريقة قولهم الخ والقول بأن العذاب هو الألم الشديد فيكون من قبيل جد جده إذ حاصله ألم ألمه ضعيف إذ المراد بالعذاب العقاب بنحو النار فليس عين الألم بل مستلزم له ولو أريد به الألم الفادح لتم البيان لكن الشائع في عرف الشرع عذاب النار وغيره فالظاهر أنه من قبيل سيل مفعم للمبالغة كان العذاب أبلغ في إيلام العصاة مبلغاً لا يعرف قدره حتى صار نفس العذاب والعقاب ذا ألم ومتألماً والتحية التعظيم ومضافة إلى بينهم مجرور بكسر النون قال المصنف في قوله تعالى: ﴿حتى إذا بلغ بين السدين﴾ [الكهف: ٩٣] الآية وبين هنا مفعول به وهو من الظروف المتصرفة انتهى فمن ادعى أنه لازم الظرفية بقول تحيتهم فيما بينهم على حذف المفعول به وإسناد ضرب وجيع إلى تحية ليس بحقيقة ولا مجاز عند

في الإسناد وهو في الحقيقة صفة المعذب بفتح الذال مبالغة وجه المبالغة إفادة أن الألم بلغ الغاية حتى سرى من المعذب إلى العذاب المتعلق به على منوال قوله تحية بينهم ضرب وجيع حيث وصف الضرب بالوجيع والموصوف به حقيقة هو المضروب لا الضرب لكن لما كان بين المضروب والضرب ملابسة بولغ في اتصاف المضروب بالوجع فأسند إلى الضرب المتعلق به فكان الوجع سرى منه إليه أول البيت وخيل قد دلفت لهم بخيل أي رب أصحاب خيل دلفت أي دنوت والباء في بخيل للتعدية والمعنى رب جيش قربت إليها جيشاً وكذلك قولهم جد جده فإن الجد في الحقيقة إنما هو للجاد لكن أسند إلى الجد مجازاً إيذاناً بأن جد الجاد في الأمر قد بلغ إلى حيث يجد جده وقيل يجوز أن يكون أليم بمعنى مؤلم كالسميع بمعنى المسمع والنذير بمعنى المنذر والبديع بمعنى المبدع وأنشد الزجاج لعمرو بن معدي كرب:

أمن ريحانة الداعي السميع   يؤرقني وأصحابي هجوع

قال الجوهري السميع المسمع لكن الزمخشري لم يرتض هذا الوجه ولم يجوزه لأن ألم لازم كوجع وإن الألم في معنى الإيلام ليس يثبت على ما قيل في ﴿بديع السموات﴾ [البقرة: ١١٧] فإن قيل تفسير أليم بمؤلم على صيغة اسم المفعول كما فعله القاضي ههنا والزمخشري في الكشاف يشعر بأن الأليم في الآية من الألم بمعنى الإيلام وأن أليم فعيل بمعنى مفعول قلنا هذا تفسير باللازم فإن أصل معنى اليم شيء أصابه ألم وشيء ذو ألم ويصح أن يقال الشيء ذي ألم أنه مؤلم بناء على أن جميع الآثار والأفعال لازمها ومتعديها بإيجاد الله تعالى وخلقه.

الخطيب (قرأها عاصم وحمزة والكسائي) أي هذه القراءة وهي قراءة التخفيف بقرينة المقابلة.

قوله: (والمعنى بسبب كذبهم) أي الباء للسببية وما مصدرية والفعل مأول بالمصدر وهذا أولى من جعل ما موصولة إما لفظاً فلعدم احتياجه إلى تقدير الضمير وإما معنى فلأن المناسب للعلية هو المعاني لا الذوات.

قوله: (أو ببدله) إشارة إلى أن الباء للبدلية لا للسببية كأنه أشار إلى أن العذاب منه تعالى عدل كما أن الثواب فضل لا يكون الأعمال الصالحة ولا الفاجرة أسباباً للثواب ولا العقاب بل هما بدلهما (جزاء) أشار إليه المصنف بقوله جزاء (لهم) ويظهر منه وجه عدم حملها على المقابلة إذ هي تشعر بالسببية لملاحظة المعاوضة فيها دون البدلية ألا يرى أن قول الشاعر:

فليت بهم قوماً إذا ركبوا ... شدوا الإغارة فرساناً وركبانا

أي ليتهم بدلهم فإن البدلية صحيحة دون المقابلة والمعاوضة في ذلك القول وأما حملها أولاً على السببية فبناء على أن الأعمال أسباب عادية للجزاء لا أسباب موجبة له كما زعم المعتزلة فكلاهما بالاعتبار المذكور حسن أنيق ولطيف رشيق.

قوله: (وهو قولهم ﴿آمنا﴾[البقرة:٨]) حين لقاء المؤمنين فإن هذا القول إخبار لا

قوله: بسبب كذبهم أو ببدله فسره بجعل ما للمصدر والباء للسبب أو المقابلة.

قوله: وهو قولهم ﴿آمنا﴾ أي وكذبهم قولهم هذا لأن معنى الكذب عدم مطابقة الخبر للواقع وإخبارهم عن أنفسهم بقولهم ﴿آمنا﴾ ليس مطابقاً للواقع لأن الواقع في قلوبهم خلاف ما في لسانهم وفي الكشاف والمراد بكذبهم قولهم ﴿آمنا بالله واليوم الآخر﴾ [البقرة: ٨] وفيه رمز إلى قبح الكذب وسماجته وتخييل أن العذاب الأليم لاحق بهم من أجل كذبهم ونحوه قوله تعالى: ﴿مما خطيئاتهم أغرقوا﴾ [نوح: ٢٥] والقوم كفرة وإنما خصت الخطيئات استعظاماً لها وتنفيراً عن ارتكابها يعني أن للمنافقين جهات وأسباباً يستحقون بها العذاب منها الكذب ومنها النفاق ومنها الكفر ومنها الخدع والاستهزاء إلى غير ذلك من الرذائل لكن خص بالذكر من بينها الكذب فلا يراد بتخصيص الكذب بالذكر أنهم لا يعذبون بباقي الرذائل فإنهم يعذبون بالنفاق أشد العذاب في الدرك الأسفل من النار بل المراد بتخصيصه بالذكر من بينها تصوير قبح الذكر وسماجته في نظر المؤمنين حتى ينزجروا كل الانزجار وكذلك تخصيص الخطيئات بالذكر من بين سائر رذائل قوم نوح عليه السلام وأراد بقوله وتخييل أن العذاب الأليم لاحق بهم من أجل كذبهم تخييل أن العذاب إنما يلحق بهم بسبب كذبهم دون سائر رذائلهم من الكفر والنفاق وغيرهما فلا يرد على كلامه هذا بما ذكرنا من التوحيد أنه محقق لا تخييل فلو قال من أجل كذبهم فقط أو يؤدي هذا المعنى بسائر أساليب الحصر لم يرد على ظاهره ما يرد من أن لفظ التخييل غير واقع موقعه والحاصل أن تخصيص الشيء بالذكر أوقع في خيال السامع نفي ما عدا ذلك الشيء وجه الرمز إلى هذا المعنى أنه تعريض بالمؤمنين فإن المؤمن متى سمع أن العذاب لاحق على الكذب دون النفاق مع أن النفاق من أعظم أنواع الكفر وأن صاحبه في الدرك الأسفل من النار تخيل في نفسه تغليظ رذيلة الكذب وتصور سماجته فانزجر منه اعظم انزجار ومما يشبه هذا ما في قوله تعالى: ﴿الذين

إنشاء كما تجيء الإشارة منه في قوله تعالى: ﴿وَإِذَا لَقُوا الَّذِينَ آمَنُوا قَالُوا آمَنَّا﴾ الآية وهذا مراد المصنف لا في قوله تعالى: ﴿وَمِنَ النَّاسِ مَن يَقُولُ آمَنَّا بِاللَّهِ وَبِالْيَوْمِ الْآخِرِ﴾ الآية فإنه إنشاء مع احتمال الإخبار لكن الظاهر هو الأول ثم إن هذا القول صفة ثانية لعذاب لا صفة لأليم لما عرفت في أول سورة الفاتحة من أن الصفة المشتقة لا توصف أي لا تكون موصوفة بل تكون صفة لشيء قال النحرير في المطول ومن خواص كان اجتماعه مع المضارع فيفيد الاستمرار وهو كثير في كلام البلغاء لا سيما في كلام الله الأعلى قال قدس سره كلمة كان في النظم للدلالة على الاستمرار في الأزمنة وقولهم ﴿آمنا﴾ إخبار بإحداثهم الإيمان فيما مضى ولو جعل إنشاء كان متضمناً للأخبار بصدوره عنهم انتهى قوله للدلالة على الاستمرار في الأزمنة إشارة إلى ما ذكرناه حيث لم يقيد الأزمنة بالماضية يعني أن قولهم آمنا إخبار بإحداثهم الإيمان فيما مضى وهم مصرون على ذلك في عموم الأوقات وكاذبون على الاستمرار في جميع الحالات لا يرعوون عن ذلك الكذب بحسن الاعتقادات.

قوله: (**وقرأ الباقون**) من السبعة القراء (**يكذبون من كذبه**) بالتشديد والبناء للتعدية والمفعول مقدر أشار إليه بقوله (**لأنهم كانوا يكذبون الرسول صلى الله تعالى عليه وسلم**) بقلوبهم وتكذيب الرسول عليه السلام مستلزم لتكذيب جميع ما يجب الإيمان لكونه مبلغاً له والتخصيص به مع أن تكذيب واحد من جميع المؤمن به مستلزم لتكذيب ما عداه لأن المخادعة مع الرسول عليه السلام والحمل على تكذيبه عليه السلام أوفق لذلك على أن تكذيب ما عدا شأنه تعالى وما سوى الرسول عليه السلام لا يستلزم تكذيب جميع المؤمن به بل يستلزم عدم الاعتداد به ولما كانوا معترفين بنبوته حمله على التكذيب (**بقلوبهم**) مع أن محل التكذيب كضده التصديق بالقلوب واللسان ترجمة له وعلامة عليه قوله (﴿**وإذا خلوا إلى شياطينهم**﴾ [البقرة: ١٤]) عطف على بقلوبهم أي ويكذبون الرسول عليه السلام وقت خلوهم وانفرادهم معهم بألسنتهم أيضاً والقول بأنه بتقدير وبألسنتهم إذا الخ لا حاجة إليه إذ العطف حسن بدونه ويعم القلوب والألسنة والتقدير يوهم التخصيص بالألسنة كما أن بقلوبهم يقتضي التخصيص بها ولا يخفى فساده والمراد بالشياطين أمثالهم في النفاق وكبراؤهم في تلك الأخلاق أو هم الكفرة المجاهرون الذين هم يماثلون في التمرد الشياطين وسيأتي تفصيله وفي نسخة شطار دينهم جمع شاطر وهو من أعيا أهله خبثاً والمراد هنا ما ذكر استعارة.

يحملون العرش ومن حوله يسبحون بحمد ربهم﴾ [غافر: ٧] ويؤمنون به وحملة العرش ليسوا ممن لا يؤمنون وتخصيص الإيمان بالذكر لشرفه والترغيب فيه وإنما خص هذا النوع من التعريض باسم الرمز لأن الرمز إشارة إلى المقصود من قريب مع نوع خفاء والتعريض كذلك.

قوله: من كذبه بالتشديد نقيض صدقه.

قوله: إلى شطار دينهم جمع شاطر وهو الذي أعيى أهله خبثاً أي وإذا اجتمعوا في خلوة مع خلفاء دينهم الذي اعيرهم خبثاً من خلوت إلى فلان إذا اجتمعت معه في خلوة.

قوله: (أو من كذب الذي هو للمبالغة أو للتكثير) عطف على قوله من كذبه الذي هو المتعدي أشار إليه بذكر الضمير هناك وتركه هنا فيكون لازماً موافقاً لقراءة التخفيف والمخالفة باعتبار المبالغة وعدم اعتبارها والتكثير كذلك ولما كان ذلك غير مشهور أيده بقوله **(مثل بين الشيء)** بمعنى بان وتبين تبيناً تاماً كاملاً نظير الأول **(وموتت البهائم)** أي مات البهائم الكثيرة هذا نظير الثاني والمبالغة في الكيف والتكثير في الكم وتغايرهما ظاهر والمبالغة في الكذب تقويته بالأيمان الفاجرة كما حكى الله عنهم في الآيات العديدة والتكثير باعتبار كثرة الكاذبين وفيه نوع خفاء إذ لا كثرة في المنافقين كثرة البهائم الأموات أو باعتبار كثرة الكذب نفسه لصدوره منهم في عموم أوقاتهم كطوف زيد الكعبة لكن مثاله يلائم الأول.

قوله: (أو من كذب الوحشي إذا جرى شوطاً ووقف لينظر ما وراءه) فحينئذ لا يكون من الكذب المقابل للصدق بل بمعنى التحير والتردد والظاهر أنه حقيقة فيه وقيل إنه مجاز مأخوذ من كذب المتعدي كأنه يكذب رأيه وظنه فيقف لينظر ما وراءه ولما كثر استعماله في هذا المعنى وكانت الخ حالة المنافقين شبيهة بهذا جاز أن يستعار منه لها انتهى ولا يخفى ضعفه إذ استعماله فيما لا يتصور الكذب والظن فيه كالوحشي لا يريبه.

قوله: أو من كذب الذي هو للمبالغة أو التكثير أي أو من كذب الذي هو مبالغة في كذب كما بولغ في صدق فقيل صدق ونظيرهما بان الشيء وبين وفي المثل قد بين الشيء لذي عينين.

قوله: مثل بين الشيء وموتت البهائم لف ونشر فإن بين الشيء مثال للمبالغة في البيان وموتت البهائم مثال للتكثير والمراد بالتكثير ههنا تكثير الفعل أي يكذبون كذباً كثيراً ويفعلون ذلك مراراً كثيرة والفرق بين المبالغة والكثرة أن المبالغة لا تقتضي تعدد الفعل والكثرة تقتضي أفعالاً متعددة كموتة البهائم أي كثر موت البهائم هكذا قالوا وأقول الكثرة لا تنافي المبالغة فإن اعتبرت المبالغة بحسب الكيف فهو الوجه الأول وإن اعتبرت بحسب الكم فهو الوجه الثاني وقد جاء صرف معنى المبالغة في لفظ موضوع للمبالغة إلى كل واحد من هذين المعنيين عما ذكر صاحب الكشاف في سورة مريم في تفسير قوله تعالى: ﴿إنه كان صديقاً نبياً﴾ [مريم: ٤١] الصديق من ابنية المبالغة ونظيره الضحيك والتطبق والمراد كثرة ما صدق به من غيوب الله وآياته وكتبه ورسله أو كان بليغاً في الصدق لأن ملاك أمر النبوة الصدق فعطف التكثير على المبالغة بأو الفاصلة ليس كما ينبغي.

قوله: أو من كذب الوحشي إذا جرى شوطاً أي طلقاً وإسراعاً في المشي فعل هذا هو استعارة مصرحة تبعية واقعة على طريقة التمثيل لقوله فإن المنافق متحير ومتردد شبه حال المنافق في تحيره وتردده بين الدينين بحال الوحشي المتردد بين الفرار والوقوف فاستعمل في الحال الأولى لفظ موضوع للحالة الثانية فقولهم كذب الوحشي مأخوذ من كذب الذي بمعنى التعدية كأنه تكذيب نفسه وظنه فيقف لينظر ما وراءه ولما كان حاله دائراً بين تكذيب ظنه وتصديقه وهو متردد بينهما شبه بحاله حال المنافق المذبذب المتردد بين الدينين فاستعمل في المشبه ما هو موضوع للمشبه به على وجه الاستعارة.

قوله: (فإن المنافق متحير متردد) قال الله تعالى: ﴿مذبذبين بين ذلك﴾ [النساء: ١٤٣] أي مترددين بين الإيمان والكفر والمعنى المناسب للمقام هو المعنى اللازم للكذب فإن كذبهم من جملة خداعهم بخلاف التكذيب ولما كان كذبهم أساس مخادعتهم خص الكذب بالذكر.

قوله: (والكذب هو الخبر عن الشيء) الخبر هنا بمعنى الإخبار بقرينة تعديته بعن لا الخبر بمعنى الكلام المشتمل على نسبة تامة ولنسبة خارج تطابقه أو لا تطابقه فإنه مع عدم تعديته بعن فيه شائبة الدور فيكون الكذب هنا وصف المتكلم لا الكلام وإن استلزمه فمعنى قوله فيما سبق وهو قولهم ﴿آمنا﴾ إخبارهم بذلك ومعنى قوله (على خلاف ما هو به) أي ما هو ملتبس به في الواقع ونفس الأمر وهو مذهب الجمهور وعند أهل السنة هو المشهور ولا يراد اعتقاد المخاطب لأنه مذهب المعتزلة ولا يسوغ اعتباره في كلام أهل السنة فقول بعضهم أو في اعتقاد المخاطب وفي ذهنه فكلامه صادق على المذاهب كلها ففيه إيجاز حسن انتهى إطناب قبيح.

قوله: (وهو حرام كله) وما ساغ منه في ثلاث مواطن كما ورد في الحديث الشريف بجوازه في ثلاث مواطن في الحرب وإصلاح ذات البين وكذب الرجل لامرأته ليرضيها لا ينافي ذلك فإن هذا من قبيل مباح المحرمات عند الضرورات وعليه يحمل ما ثبت في الكتب الشافعية إن من الكذب ما هو حرام وما هو مباح وما هو مندوب وما هو واجب فإن كل مقصود محمود يمكن التوصل إليه بالصدق والكذب فالكذب فيه حرام لعدم الحاجة إليه وإن لم يمكن إلا بالكذب فالكذب فيه مباح إن كان تحصيل ذلك الحق مباحاً وواجب إن كان واجباً فلو اختفى مسلم من ظالم وسأل عنه وجب الكذب بإخفائه وكذا لو سأل عن ماله ليأخذه ولو استحلفه لزمه أن يحلف ويوري[١] في يمينه وكذا في كل مقصود فلا يختص بالصور الثلاث الواردة في الحديث بل ينبغي أن يقابل بين مفسدة الكذب والمفسدة المترتبة على الصدق فإن كانت المفسدة في الصدق أشد ضرراً فله الكذب وإن كان عكسه أو شك حرم عليه الكذب انتهى ما نقل البعض عن الإمام الغزالي والنووي ملخصاً وسره ما قاله المصنف في قوله تعالى: ﴿وما فعلته عن أمري﴾ [الكهف: ٨٢] الآية ومبني ذلك على أنه متى تعارض ضرران يجب تحمل أهونهما لرفع أعظمهما وهو أصل ممهد غير أن الشرائع في تفاصيله مختلفة فما قيل وقيل إن معنى الكلية في كلام المصنف إن الكذب حرام من حيث ذاته مطلقاً وقد يكون مباحاً من حيث وصفه كما في الصور المذكورة هو وهم على وهم فإنه مع مخالفته لمذهبه مبني على الاعتزال سهو فاحش لأنه إن أراد بقوله فإنه مع مخالفته لمذهبه أن مذهبه أن الكذب يكون مباحاً بل يكون واجباً من حيث ذاته فلا شك في فساده بل يخشى منه أمر عظيم لأنه ذنب جسيم وإن أراد أن مذهبه إباحة الكذب

---

(١) ويورى من التورية أي أراد في يمينه ما كان صادقاً فيه ولم ينو ما استحلفه عليه.

لدفع ضرر فهو عين ما قاله القيل وما نقله عن الغزالي والنووي يؤيد ذلك بل مصرح في موضعه إن الكذب حرام في جميع الأديان غايته أنه قد يكون جائزاً لضرورة كأكل الميتة ولحم الخنزير فإنه جائز لوقت الاضطرار فهل يمكن لأحد أن يقول أكل الميتة مثلاً قد يكون حراماً وقد يكون جائزاً حتى يكون واجباً من حيث ذاته فما معنى قوله إن هذا القول وهم على وهم مع أنه در على حرير وهذا أمر يتحير منه العاقل النحرير وأيضاً قوله مبني على الاعتزال خروج عن الاعتدال لأن المصنف وجميع أهل السنة يحكمون على قبح الكذب بحكم الشرع والمعتزلة يحكمونه بالعقل فمن أين يعرف من حكمه بقبحه وحرمته أنه بني على مذهب المعتزلة ولا أعرف خلافاً فيما ذكرناه من أن الكذب حرام من حيث ذاته بلا عارض مبيح له وجائز عند مساس الحاجة كبعض سائر المحرمات وقوله وما روي أن إبراهيم عليه السلام الخ فيه إشارة إلى أن المعاريض حين أبيح الكذب أولى من صريح الكذب ومن ههنا قيل إن المعاريض لمندوحة عن الكذب مع التنبيه على جواز الكذب وقت الضرورة.

قوله: **(لأنه علل به استحقاق العذاب حيث رتب عليه)** وهذا إشارة إلى اختيار كون الباء في ﴿بما كانوا يكذبون﴾ [البقرة: ١٠] للسببية إذ انفهام التعليل من كونها للبدلية مشكل وهذا ظاهر على قراءة عاصم وحمزة والكسائي وأما على قراءة الباقين بناء على أنهم كاذبون في تكذيبهم هذا إذ لولاه لما علل استحقاق العذاب بالكذب وأما الحال في كثرة كذبهم فخال عن الإشكال وأما ترددهم في الدين وتحيرهم فراجع إلى التكذيب كما لا يخفى على اللبيب وهذا إشارة إلى ما ذكره صاحب الكشاف وتخييل أن العذاب لاحق بهم من أجل كذبهم ونحوه قوله تعالى: ﴿مما خطيئاتهم أغرقوا﴾ [نوح: ٢٥] الآية الخ وفيه تحريض للمؤمنين على ما هم عليه من الصدق والتصديق بسبب أن ترتب العذاب على الكذب دون النفاق الذي هو أخبث الكفر تغليظ اسم الكذب وبيان كمال سماجته وفيه مبالغة في الزجر عنه وترغيب إلى الانزجار وضمير رتب عليه راجع إلى الكذب المذكور وهو كذب الرسول عليه السلام وهو أعظم أنواع الكذب قبحاً بعد الكذب على الله تعالى وعلى رسوله عليه السلام وفهم قبح سائر الكذب ما لم تمس الحاجة إليه ولهذا قال المصنف وهو حرام كله مع أن ترتب العذاب على كذبهم على الرسول عليه السلام ونفاقهم والمراد بترتبه عليه أنه مسبب عنه.

قوله: **(وما روي أن إبراهيم عليه السلام)** جواب سؤال مقدر بأن الكذب لو كان

قوله: علل به استحقاق العذاب لم يقل ثبوت العذاب مع أن معنى قوله: ﴿ولهم عذاب﴾ [البقرة: ٧] بثبوت العذاب لهم لأن العذاب الأليم ليس ثابتاً لهم وقت الإخبار به بل ذلك في الآخرة وإنما لهم في هذه النشأة الأولى استحقاق العذاب وهذا هو المعنى بقوله في تفسير ﴿ولهم عذاب عظيم﴾ [البقرة: ١٠] وعيد وبيان لما يستحقونه.

قوله: وما روي أن إبراهيم كذب ثلاث كذبات الخ هذا جواب لما عسى يسأل ويقال إذا كان الكذب كله حراماً فكيف كذب إبراهيم كذبات ثلاثة الأولى قوله: ﴿إني سقيم﴾ [الصافات: ٨٩]

حراماً كله لما صدر عن إبراهيم عليه السلام الكذب لكنه صدر عنه لقوله عليه السلام إن إبراهيم عليه السلام[1] الخ فلا يكون حراماً كله فأجاب بأن ما صدر منه لا نسلم كونه كذباً بل المراد التعريض وهو أن يشار في الكلام إلى جانب والغرض منه الجانب الآخر ولما كاد أن يعترض عليه بأنه لو كان التعريض لما أطلق عليه الرسول عليه السلام الكذب أجاب بأنه لما شابه الكذب في الصورة سمي به استعارة.

قوله: (كذب ثلث كذبات فالمراد التعريض) وهي قوله في الكوكب ﴿هذا ربي﴾ [الأنعام: ٧٦] وقوله: ﴿بل فعله كبيرهم﴾ [الأنبياء: ٦٣] وقوله: ﴿إني سقيم﴾ [الصافات: ٨٩] وجه التعريض في الأول هو أن قوله: ﴿هذا ربي﴾ [الأنعام: ٧٦] على سبيل الوضع فإن المستدل على فساد قول يحكيه على ما يقوله الخصم ثم يكر عليه

وثانيها قوله: ﴿بل فعله كبيرهم﴾ [الأنبياء: ٦٣] وثالثها قوله لملك الشام حين سأل عن سارة هذه أختي وقيل الكذبات الثلاث قوله في ثلاث مواضع ﴿هذا ربي﴾ [الأنعام: ٧٦] وتقرير الجواب أنها وإن كانت في صورة الكذب لكنها ليست كذبات في الحقيقة وإنما هي تعاريض فسمي التعريض باسم الكذب مجازاً مستعاراً من حيث إن علاقته بين المعنى الحقيقي والمجازي التشبيه وأما قوله: ﴿إني سقيم﴾ [الصافات: ٨٩] فلأنه أوهمهم بأمارة على النجوم أنه سيسقم ليتركوه عن الذهاب معهم إلى عيد لهم حتى يخلوا سبيله فيكسر أصنامهم أو أنه سيسقم لما يجد من الغيظ والحنق باتخاذهم النجوم آلهة وأما قوله: ﴿بل فعله كبيرهم﴾ [الأنبياء: ٦٣] فلأن هذا الكلام على الفرض والتقدير على سبيل الإلزام كأنه قال لو كان إلهاً معبوداً وجب أن يكون قادراً على أن يفعله فإذا لم يكن قادراً عليه يكون عاجزاً والعاجز بمعزل عن الألوهية واستحقاق العبادة فكيف حالكم في العكوف عليه وأما قوله ﴿هذه أختي﴾ فلأن المراد منه الأخوة في الدين يريد أنها أختي في الدين وغرضه منه تخليصها من يد الظالم لأن من دين ذلك الملك الذي يتدين به في الأحكام المتعلقة بالسياسة أن لا يتعرض إلا لذوات الأزواج لأن من دينه أن المرأة إذا اختارت الزوج فالسلطان أحق بها من زوجها وأما اللاتي لا أزواج لهن فلا سبيل له عليهن إلا إذا رضين وأما قوله: ﴿هذا ربي﴾ [الأنعام: ٧٦] فلأنه من باب الاستدراج وهو إرخاء العنان مع الخصم في المجاورات وهو نوع من التعريض لأن الغرض منه حكاية قولهم والتعريض مشتق من العرض بالضم بمعنى الجانب وفي مقامات التعريض المصطلح عليه إمالة الكلام إلى جانب آخر غير الجانب المتبادر من حاق الكلام وأقول في تسمية مثل هذه الكذبات باسم التعريض نظر لأن قوله: ﴿إني سقيم﴾ [الصافات: ٨٩] مجاز مرسل كلفظ الخمر المستعمل في العصير باعتبار أن مآل العصير إلى الخمر عادة والتعريض من أقسام الكناية والمجاز ينافي الكناية فإن المجاز ينافي إرادة الحقيقة والكناية لا تنافيها وقوله ﴿هذه أختي﴾ ايهام وتشبيه بليغ مثل زيد أسد فالوجه أن يراد بالتعريض هنا التعريض اللغوي معناه بالفارسية توشيدة كفتن وهو معنى عام متناول للمجاز والإيهام والتشبيه البليغ.

---

(١) إشارة إلى ما روي في الصحيحين وغيرهما وروى الترمذي في حديث الشفاعة أنهم يأتون إبراهيم عليه السلام فيقولون له اشفع لنا فيقول ليست لنا إني كذبت ثلث كذبات ثم قال عليه السلام في رواية جادل بها عن دين الله تعالى.

بالإفساد كذا بينه المصنف هناك والحاصل أنه عليه السلام تكلم على زعم الخصماء المشركين لبيان فساد اعتقادهم بالبراهين لكن ظاهره أنه تكلم من قبله فيكون تعريضاً على صورة الكذب لما عرفت من أن التعريض أن يشار في الكلام الخ وهنا كذلك ووجه التعريض في قوله ﴿بل فعله كبيرهم﴾ [الأنبياء: ٦٣] هو أنه أسند الفعل إليه تجوزا لأن غيظه لما رأى من زيادة تعظيمهم له سبب لمباشرته له أو تقرير لنفسه عليه السلام مع الاستهزاء والتبكيت على أسلوب تعريضي كما لو قال لك من لا يحسن الخط فيما كتبته بخط رشيق أأنت كتبت فقلت بل كتبته كذا قاله المصنف في تفسير هذه الآية فيكون كناية تعريضية ووجه التعريض في قوله ﴿إني سقيم﴾ [الصافات: ٨٩] أنه أراد به إني سقيم القلب لكفركم أو خارج المزاج عن الاعتدال خروجاً قل من يخلو عنه فهو كما قبله تعريض في صورة الكذب لكن في الأخير التعريض لغوي أعني ما يقابل التصريح والتصريح أن يكون اللفظ نصاً في معناه لا يحتمل معنى آخر احتمالاً معتداً به والتعريض خلافه وهو أن يكون اللفظ محتملاً لمعنيين سواء كانا حقيقيين كما في ﴿إني سقيم﴾ [الصافات: ٨٩] على احتمال إرادة خارج المزاج عن الاعتدال في الجملة أولاً والبعض يدعي أن المراد بالتعريض هنا المعنى اللغوي لكن الأولى الإطلاق لغوياً كان أو اصطلاحياً كما ظهر لك مما قررناه فإن قوله: ﴿بل فعله كبيرهم﴾ [الأنبياء: ٦٣] كناية تعريضية على الوجه الثاني من الوجهين المذكورين هنا وفي بعض قوله عليه السلام للملك في جواب سؤاله عن امرأته سارة رضي الله تعالى عنها هي أختي حين أراد غصبها لفرط جمالها وكان من طريق السياسة التعرض لذوات الأزواج دون غيرهن بدون رضاهن وجه التعريض حينئذ هو أنه أراد أنها أختي في الدين وهو تعرض لغوي في صورة الكذب والحديث بطوله مذكور في كتب الحديث.

قوله: (ولكن لما شابه الكذب في صورته سمي به) مشابهتها لكذب من حيث كونها في الظاهر إخباراً غير مطابق للواقع وفي الحقيقة أخبار[1] مطابق للواقع كما فصلناه آنفاً فقول الخليل عليه السلام يوم القيامة إني كذبت أستحي من أن أقوم شافعاً لأن هذه الكذبات الثلاث ولو كانت معاريض لكنها لما كانت في صورة الكذب عد ذلك ذنباً لعلو مقامه وقربه إلى الله تعالى ومن هنا قيل حسنات الأبرار سيئات المقربين الأحرار فاللائق بعلو منصبه أن يحترز عما هو ظاهره يرى كذباً وإن ترتب عليه ضرر بالنسبة إلى آحاد الأمة ثقة بعصمة الله تعالى وحمايته فالمناسب مبارزة أعدائه بالمكروه بذلاً لنفسه في سبيل الله

---

(١) فعلم منه أن الظاهر المعتبر في كون الخبر صادقاً أو كاذباً ما قصده المتكلم قصداً جارياً على قانون التكلم لا ما ظهر من كلامه ولذلك لا تعد المعاريض كذباً لما ورد في أن المعاريض لمندوحة عن الكذب قيل فحينئذ لا بد فيها من قرينة على المراد وإن كانت خفية لأنها الفارقة بين الكذب كما صرح به السكاكي إلا أن قول الزمخشري في سورة الصافات أن الكذب حرام إلا إذا عرض ظاهر في أنه من الكذب المستثنى إلا أن يجعل منقطعاً انتهى قوله لا بد فيها من قرينة الخ أن أراد بذلك أنه لا بد منها بالنسبة إلى كل شخص فتفوت فائدة التعريض في بعض المواضع بل في كل موضع وإن أراد بذلك بالنسبة إلى شخص لم يكن التعريض لأجله فغير مفيد والظاهر من كلامهم أن القرينة لا تنصب في المعاريض كالأكاذيب فتدبر.

تعالى أو دخولاً في حفظ حصن الله تعالى قال المص في سورة البقرة في قصة آدم عليه السلام وعوتب آدم عليه السلام بترك التحفظ عن أسباب النسيان ولعله وإن حط النسيان عن الأمة لم يحط عن الأنبياء عليهم السلام لعظم قدرهم كما قال عليه السلام أشد الناس بلاء الأنبياء ثم الأولياء ثم الأمثل فالأمثل انتهى فانكشف منه جواب آخر وهو أن المعاريض وإن حطت عن الأمة لم تحط عن الأنبياء عليهم السلام لكنها ليست منافية للعصمة لعدم كونها كذباً في الحقيقة ولهذا قال إبراهيم عليه السلام إني كذبت ثلاث كذبات يعني أنه صدر مني ثلاثة معاريض هي في شأننا كالكذب الحقيقي في حق الأمة فاستحى إن لقوم شافعاً في فصل القضاء وعيسى روح الله يستحي من أن يقوم شافعاً بالشفاعة المذكورة من قول النصارى إنه ابن الله وقول الآخرين منهم إن الله هو المسيح ابن مريم فمن تأمل فيه يعرف أن الأنبياء عليهم السلام لهم خشية إجلال من الملك المتعال خشية عظيمة لأجل وقوع أمور حقيرة بل جائزة لكل آحاد من الأمة.

قوله تعالى: ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ لَا تُفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ قَالُوا إِنَّمَا نَحْنُ مُصْلِحُونَ (١١)﴾

قوله: (عطف على ﴿يكذبون﴾[البقرة: ١٠]) فيكون منصوب المحل لعطفها على

قوله: عطف على ﴿يكذبون﴾ [البقرة: ١٠] أو يقول فعلى الأول يكون المعنى ولهم عذاب أليم بسبب تخصيصهم أنفسهم بالاصلاح وقت نهيهم عن الإفساد في الأرض مع أنهم بمعزل من الصلاح فكيف عن الاصلاح فضلاً عن أن يكونوا مقصورين على الاصلاح المدلول عليه بقولهم ﴿إنما نحن مصلحون﴾ [البقرة: ١١] فإنه لو قلت لهم عذاب أليم بما كانوا إذا قيل لهم: ﴿لا تفسدوا في الأرض﴾ [البقرة: ١١] قالوا ﴿إنما نحن مصلحون﴾ [البقرة: ١١] كان المعنى صحيحاً وعلى الثاني ومن الناس من إذا قيل لهم ﴿لا تفسدوا في الأرض﴾ [البقرة: ١١] الآية قال صاحب الكشاف والأول أي عطفه على ﴿يكذبون﴾ [البقرة: ١٠] أوجه قال صاحب التقريب إنما كان أوجه لأنه أقرب وليفيد تسببه للعذاب وقال الطيبي وليؤذن أن صفة الفساد يحترز منها لقبحها كما يتحرز عن الكذب وأقول المقابل للمعطوف عليه من جانب المعطوف ليس مضمون متعلق الشرط بل مضمون الجملة الشرطية وهو قولهم: ﴿إنما نحن مصلحون﴾ [البقرة: ١١] حين ما نهوا عن الإفساد بلا تفسدوا فيكون القبيح المحترز عنه قولهم ذلك وقت النهي لأنه هو الواقع في معرض السبب للعذاب لا الإفساد ثم قال الطيبي ويمكن أن ينصر القول الثاني بأن يقال إن في العطف على ﴿يقول آمنا﴾ [البقرة: ٨] تصييراً للآيات على سنن تعديد قبائحهم كما ذكر صاحب الكشاف نعى عليهم فيها خبثهم ونكرهم ولا شك أن قوله: ﴿في قلوبهم مرض﴾ [البقرة: ١٠] الآية متعلق بقوله: ﴿وما يخدعون إلا أنفسهم وما يشعرون﴾ [البقرة: ٩] على سبيل التعليل فإذا عطف على ﴿يكذبون﴾ [البقرة: ١٠] يكون تابعاً للتابع فإذا عطف على ﴿يقول﴾ [البقرة: ٨] كان مستقلاً مثله مذيلاً بقوله: ﴿ألا إنهم هم المفسدون ولكن لا يشعرون﴾ [البقرة: ١٢] كما ذيلت الآيات السابقة.

واللاحقة ومن ثمة فضل قول المتنبي:

إذا كان مدحاً فالنسيب المقدم ... أكل فصيح قال شعراً متيم

على قوله:

مغاني الشعب طيباً في المغاني ... بمنزلة الربيع من الزمان

خبر كان وقد عرفت إن لفظة ما في ﴿بما كانوا﴾ [البقرة: ١٠] المصدرية لا الموصولة لما مر واعترض عليه أبو حيان بأنه على الموصولية خطأ لعدم العائد على ما مر في تلك الجملة فيصير التقدير ولهم عذاب أليم بالذي كانوا ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ لَا تُفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ﴾ الآية وهو كلام غير منتظم وكذا على المصدرية على القول باسميتها واما على مذهب الجمهور فهو سائغ وقيل عليه إن لزوم الضمير غير مسلم وإن النحاة لم يذكروا وصل ما المصدرية بالجملة الشرطية فتأمل كذا نقله البعض قال المص في قوله ﴿إنك أنت العليم الحكيم﴾ [البقرة: ٣٢] وقيل أنت تأكيد للكاف كما في قولك مررت بك أنت وإن لم يجز مررت بانت إذ التابع يسوغ فيه ما لا يسوغ في المتبوع ولذلك جازيا هذا الرجل ولم يجزيا الرجل انتهى فعدم العائد وإن لم يجز في المتبوع لكنه يجوز في التابع ولعل هذا مراد من قال إن لزوم الضمير هنا غير مسلم وأيضاً يندفع به إشكال إن النحاة لم يذكروا وصل ما المصدرية بالجملة الشرطية على إن عدم الذكر لا يدل على العدم مع أن الاستقراء التام مشكل والاستقراء الناقص غير مفيد ولعل لهذا قال فتأمل وكفى شاهداً بقول الزمخشري فإنه من الأئمة العربية وإذا خلصت الماضي للاستقبال فلذا حسن عطف الماضي على المضارع لكونه بمعنى المستقبل.

قوله: (أو يقول) أي أو عطف على يقول فحينئذ لا محل لهذه الجملة لعطفها على الصلة والمعنى ﴿وَمِنَ النَّاسِ مَن يَقُولُ آمَنَّا﴾ الآية ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ لَا تُفْسِدُوا﴾ الآية وما بينهما جملة معترضة ونكتتها تعداد منشأ قبائحهم معطوف عليه[1] ومن ههنا لم يقبح طول الفصل بين المتعاطفين وتأخير هذا الاحتمال يشعر بأن الأول أرجح وقد صرح في الكشاف أن الوجه الأول أوجه وجه الأرجحية قربه إما لفظاً فظاهر وإما معنى فلإفادته تسبب الفساد للعذاب أو بدله[2] لا سيما مع انضمام دعوى الإصلاح ورد الناصح على وجه الحصر فإنه كذب آخر غير الكذب المذكور على ما اختاره المصنف إذ تصوير الإفساد بالإصلاح إفك عظيم ولخلوه عن تخلل البيان أو الاستئناف وما يتعلق به بين أجزاء الصلة أو الصفة وإن لم يكن أجنبياً مخلاً بالفصاحة كما أشرنا من أنه من تتمة المعطوف عليه لكن متى ساغ احتمال آخر خال عن ذلك يحسن الميل إليه ووجه إفادته لتسبب الفساد للعذاب إنه ح داخل في حيز

لأن المصراع الأول في البيت الأول مستقل بجنسه بخلاقه في الثاني وأيضاً إذا ترتب إيجاب العذاب على الكذب وحده ليكون سبباً مستقلاً واستوجب هذا القول عذاباً آخر افظع منه لاطلاقه كان أبسط الكلام وأشرح سيما المقام يقتضي الاطناب.

قوله: لأن الآية الخ متعلقة بأراد تعليلاً له فإنه لولا أول بهذا التأويل وحملت الرواية على ظاهرها لخالفت رجوع الضمير المجرور في ﴿لهم﴾ للمنافقين المذكورين في الآيات السابقة فإن رجوعه إليهم يدل دلالة ظاهرة على أن أهل هذه الآية قد اتوا.

---

(١) فيدل على قبح الفساد الذي يعم كل ضار ويجب الاحتراز عنه فيدخل فيه الكذب دخولا أولياً.

(٢) والأول ناظر إلى كون الباء للسببية والثاني إلى البدلية.

صلة الموصول الواقع سبب أو بدلا[١] إذ المعنى في قولهم ﴿إِنَّمَا نَحْنُ مُصْلِحُونَ﴾ ادعاء أن ما صدر منا صلاح لا فساد وهذا الادعاء إنما يكون مذموماً مؤدياً إلى العذاب حين ادعوا ذلك إذا افسدوا ففي الحقيقة سبب العذاب الفساد ألا يرى أن هذا القول: ﴿إِنَّمَا نَحْنُ مُصْلِحُونَ﴾ ليس قبيحاً في نفسه إذا وافق الواقع وهنا ليس كذلك كما عرفت[٢] فلا وجه لما قاله مولانا خسرو من أن العطف على يكذبون يقتضي أن يكون المعنى ولهم عذاب أليم بقوله تعالى ﴿إِنَّمَا نَحْنُ مُصْلِحُونَ﴾ وإذا قيل لهم: ﴿لَا تُفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ﴾ فيفيد تسبب هذا القول للعذاب لا تسبب الفساد له ولا وجه أيضاً لما قيل إنه لا دلالة له على تسبب الفساد بل على تسبب الكذب وهو قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا نَحْنُ مُصْلِحُونَ﴾ انتهى فإنه لما كان قوله لهم: ﴿إِنَّمَا نَحْنُ مُصْلِحُونَ﴾ كاذباً علم أنهم أهل فساد فيكون حينئذ دالاً على تسبب الفساد ولا يعتبر كون هذا القول سبباً للعذاب لأجل كذبه فإن سببية الكذب مستفادة من المعطوف عليه والتخصيص بكذب الرسول عليه السلام من مقتضيات المقام وأيضاً اعتبار كونه كذباً وأنه سبب العذاب يقتضي كونه تأكيداً لا يليق عطفه وعطف التفسير بالواو في الجمل خلاف الظاهر وقد يرجح الثاني بكون الآيات حينئذ على نمط تعداد قبائحهم وإفادتها اتصافهم بكل من تلك الأوصاف استقلالاً وقصداً ودلالتها على لحوق العذاب الأليم بسبب كذبهم الذي هو أدنى أحوالهم في كفرهم ونفاقهم فما ظنك بسائرها والاعتراض عليه بأن هذا مناف لما قدم قبله من قوله إنه جعل عذابهم مسبباً لكذبهم رمزاً إلى قبح الكذب حيث خص بالذكر من بين جهات استحقاقهم إياه مع كثرتهم وفيه تخييل إن لحوق العذاب بهم إنما كان لأجل كذبهم نظراً إلى ظاهر العبارة المقتصرة على ذكره مدفوع بأن للكذب جهتين الأولى إن الكذب من حيث كونه خبراً غير مطابق للواقع فهو أدنى أحوالهم ومن حيث كونه كذباً للرسول عليه السلام بقلوبهم أو إذا خلوا إلى شياطينهم فهو عين النفاق فهو أشنع أحوالهم وأقبح جهات استحقاقهم العذاب من المخادعة وإذاعة أسرار المؤمنين إلى منابذيهم إلى غير ذلك من الأغراض الفاسدة فنظر إلى ظاهر النظم وهو مطلق الكذب فأطلق عليه أنه أدنى أوصافهم ونظر إلى المراد وأطلق عليه أنه أشنع أحوالهم وساق بعض[٣] الشارحين نكتة لرجحانية الثاني بأن قوله تعالى: ﴿وإذا قيل لهم آمنوا﴾ [البقرة: ١٣] الآية وقوله تعالى: ﴿وإذا لقوا الذين آمنوا﴾ [البقرة: ١٤] الآية معطوف على قوله تعالى: ﴿وإذا قيل لهم لا تفسدوا﴾ [البقرة: ١١] الآية فلو عطف على ﴿يكذبون﴾ [البقرة: ١٠] كانا أيضاً معطوفين عليه فيدخلان في سبب العذاب فتنفي فائدة اختصاص الكذب بالذكر المبني عليه وقد

---

(١) أن حمل الباء على السببية إن حملت الباء على البدل.

(٢) وبهذا التقرير يندفع إشكال آخر وهو أنه إذا عطف وإذا قيل لهم لا تفسدوا اعلى يكذبون كان قوله تعالى: ﴿وإذا قيل لهم آمنوا﴾ [البقرة: ١٣] وقوله تعالى: ﴿وإذا لقوا الذين﴾ [البقرة: ١٤] الآية داخلان في سبب العذاب لكونهما معطوفين على وإذا قيل لهم لا تفسدوا فينتفي فائدة اختصاص الكذب بالذكر المبني عليه على ما مر.

(٣) وهو الرازي من شراح الكشاف كذا قيل.

عرفت مما ذكرناه اندفاع ذلك بأن قوله تعالى: ﴿وإذا قيل لهم آمنوا﴾ [البقرة: ١٣] الآية وقوله تعالى: ﴿وإذا لقوا الذين آمنوا﴾ [البقرة: ١٤] وإن كانا كذباً[١] أيضاً لكن لا التفات إلى كونهما كذباً بمعونة العطف بل المعتبر فيهما الإفساد في الأولى واستهزاء عظماء المسلمين في الثانية وستجيء الإشارة من المصنف إلى ما ذكرناه على أن الكذب المختص بالذكر أعظم الكذب فرداً وهو كذب الرسول عليه السلام إما بقلوبهم فقط أو بألسنتهم أيضاً في الخلوة مع نظرائهم وشياطينهم والكذب المستفاد من هذين القولين نوع آخر منه غير الكذب المختص بالذكر فلا تنتفي فائدة الاختصاص.

قوله: (وما روي عن سلمان أن أهل هذه الآية لم يأتوا) جواب سؤال مقدر بأن المص حمل الكذب على كذب المنافقين في زمن الرسول عليه السلام فأهل هذه الآية هم الحاضرون مع أن ما روي عن سلمان خلافه والمراد به سلمان الفارسي صحابي مشهور كما أخرجه الجريري وكذا تأويله الذي ذكره المصنف كما قيل قوله (بعد) مبني على الضم والمراد بأهل هذه الآية من وصف بالمذكور في هذه الآية فالإضافة لأدنى ملابسة مجازاً.

قوله: (فلعله أراد به أن أهله ليس الذين كانوا فقط بل وسيكون من بعد من حاله حالهم لأن الآية متصلة بما قبلها بالضمير الذي فيها) عبر به لعدم جزمه بذلك كما قيل إن عادة المصنف أن يعبر بلعل عما لم يجزم به لا لما هو من نتائج قريحته كما يريد غيره بهذه العبارة أو عبر به فإن من عادة العظماء والملوك عدم الجزم مع أن المقام مقام الجزم وتفسير بعد بأنه بعد هؤلاء أو بعد زمانه عليه السلام ضعيف إذ مثل المنافقين الذين هم في زمانه عليه السلام غير منقطع إلى يوم الدين بل المعنى لم يأتوا بعد أي إلى الآن وهذا الاستعمال شائع في المحاورات ولما لم يختص بمنافقي عصره عليه السلام أو منافقي المدينة وإن نزلت فيهم لأن خصوص السبب لا ينافي عموم الحكم في النظم فالآية شاملة لمن بعدهم من المنافقين أيضاً وهذا مراد سلمان رضي الله تعالى عنه وإلا فلا يحسن عطفه على يكذبون أو يقول فيختل ارتباط النظم بما قبله إذ الضمير في لهم عائد إلى من هو مذكور قبله فملاحظة الاتصال بما قبله واجب وهذا قرينة واضحة على أن مراد سلمان ما ذكره المصنف وإلى ذلك أشار بقوله لأن الآية متصلة الخ والمعنى على توجيه المصنف إن أهل هذه الآية وما صدق عليه هذه الآية لم يأتوا جميعاً بحيث لا يشذ منها فرد بل أتى شرذمة قليلة منهم ومن سيجيء بعدهم أكثر من أن يحصى فقوله لم يأتوا رفع للإيجاب الكلي لا سلب كلي فلا إشكال[٢] أصلاً.

---

(١) فيه رد على من قال قولهم ﴿آمنا بالله واليوم الآخر﴾ [البقرة: ٨] وقولهم ﴿أنؤمن﴾ [البقرة: ١٣] إنشاء لا يلحقه الكذب أما قولهم آمنا فظاهره أنه إخبار وقولهم ﴿أنؤمن﴾ [البقرة: ١٣] وإن كان إنشاء بالاستفهام لكنه كان متضمناً للأخبار لعدم الإيمان إذ الاستفهام للانكار الوقوعي.

(٢) فإن قيل إن إضافة الأهل إلى الآية للاستغراق فيكون حاصله كل أهل الآية لم يأتوا فيفيد عموم السلب كقولنا كل إنسان لم يقم قلنا إنه ليس بكلي بل أكثري يعدل عنه بالقرائن وهنا قرينة قوية كنار على علم =

قوله: (والفساد خروج الشيء) أي الموجود (عن الاعتدال) سواء كان مؤدياً إلى الفناء[1] أو لا والأول كقوله تعالى: ﴿لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا﴾ [الأنبياء: ٢٢] والثاني الأشياء التي لا تصلح للانتفاع المقصود منه مع بقاء ذواتها كالفواكه والأطعمة الخارجة عن الانتفاع المقصود منها وهذا هو المراد من الاعتدال وأما قوله تعالى: ﴿إن الله لا يصلح عمل المفسدين﴾ [يونس: ٨١] فكون المراد به عمل السحرة راجع إلى ما ذكر بناء على كون السحر مؤدياً إلى الفساد لا أنه معنى آخر كما ذهب إليه صاحب اللباب هذا معناه اللغوي ويقرب منه البطلان والفقهاء يفرقون بينهما في المعاملات دون العبادات وفي اللباب والقائم مقام الفعل هو الجملة من قوله: ﴿لا تفسدوا﴾ [البقرة: ١١] لأنه هو المقول في المعنى واختاره الزمخشري والتقدير وإذا قيل لهم هذا الكلام وهذا اللفظ فهو من باب الإسناد اللفظي وقيل القائم مقام الفاعل مضمر تقديره وإذا قيل لهم هو ويفسر هذا المضمر سياق الكلام كما فسره في قوله ﴿حتى توارت بالحجاب﴾ [ص: ٣٢] والمعنى وإذا قيل لهم قول سديد فأضمر هذا القول الموصوف وجاءت الجملة بعده مفسرة فلا موضع لها من الإعراب فقوله: ﴿لا تفسدوا﴾ [البقرة: ١١] في محل رفع على ما اختاره الزمخشري ولا محل لها على قول أبي البقاء وإنما ذهب إليه لأن الفعل لا مساغ له لأن يسند إلى الفعل وأجاب الزمخشري بأنه إسناد له إلى لفظه والممتنع إسناده إلى معنى الفعل كأنه قيل وإذا قيل لهم هذا القول وفيه تأمل فتدبر[2] وتفصيل هذا المقام قد مر في تفسير قوله تعالى: ﴿أءنذرتهم أم لم تنذرهم﴾ [البقرة: ٦] الآية.

قوله: (والصلاح ضده) بينه هنا مع أن محله بعد قوله: ﴿إِنَّمَا نَحْنُ مُصْلِحُونَ﴾ لكونه ضده ولتناسبهما بالتضاد بينه عقيبه وهو الحضور على الحالة المستقيمة النافعة كما في الكشاف فحينئذ الضد اصطلاحي ومقتضى كلام المصنف أن الصلاح عدم خروج الشيء عن الاعتدال فالمراد بالضد ح لغوي أي مطلق التقابل قوله تعالى ﴿في الأرض﴾ [البقرة: ١١] الظاهر أن المراد أرض المدينة لكن لا حاجة إلى ذكرها إذ إفساد الكفرة لا يكون إلا في الأرض وعن هذا قيل إن ذكره للدلالة على الاستغراق لكنه ادعاء بأن تعظيم الشريعة والرسول عليه السلام والمؤمنين كأنه سبب صلاح في جميع الأرض والإفساد الضار بهم كأنه ضار بالدنيا كلها وللتنبيه على ذلك ذكر في الأرض مع الاستغناء عنه ويقرب منه ما قيل وجعل ما عدا أرض المدينة لتمحض الكفر فيها إذ ذاك ملحق بالعدم وأرضها كأنها أرض الدنيا بأسرها لتحقق ما هو المقصود من الأرض فيها وهو التعبد فيها والتجنب عن المعاصي ولهذا السر

= ومن غفل عن هذه الدقيقة الرشيقة قال لا يخفى بعد توجيه المصنف والأوجه أن المراد أهل الاتعاظ بهذه الآية من مفسدي الأرض من المسلمين لأنه لم يكن في زمنه عليه السلام من المؤمنين مفسدون انتهى وعدم كون المؤمنين في زمنه عليه السلام مفسدين من كمال الاتعاظ.

(١) وجهه أن لا تفسدوا أريد به لفظه باعتبار معناه كما أشار إليه الزمخشري بقوله والتقدير وإذا قيل لهم هذا القول والكلام أي وإذا قيل لهم هذا الكلام مراداً به معناه لا لفظه فقط وإلا لكان مفرداً.

(٢) وحاصله وقوع الناس في فتنة واختلاط.

ذكر في الأرض ولا يبعد أن يكون المراد جميع الأرض فإن إفسادهم وإن كان في أرض المدينة لكن المعاصي وأكبر المناهي ضررها يعم جميع البلاد والعباد بل الوحوش والحيوانات بحبس المطر واستيلاء القحط بل بإكثار الهرج والمرج فيختل نظام العالم عن آخره وهذا التوجيه أوفق لما ذكره المصنف بعده فلا حاجة إلى الإدعاء المذكور ولا ريب أيضاً في مساس الحاجة إلى ذكر في الأرض.

قوله: (وكلاهما يعمان كل ضار ونافع) كل نافع ناظر إلى الصلاح وضار ناظر إلى الفساد لكن الضر الذي يتضمن النفع الكلي مستثنى منه كقتل الخضر الغلام فإن مثل هذا صلاح وإن كان ظاهره إفساد أو الحاصل أنه متى تعارض ضرران يجب تحمل أهونهما لرفع أعظمهما ومن هذا القبيل مقابلة الظالم المعتدي بفعله فإنه ليس بفساد وإن كان في الأول فساد كما سيجيء الإشارة إليه في قوله تعالى: ﴿ولا تعثوا في الأرض مفسدين﴾ [البقرة: ٦٠] والحاصل أن قيد الحيثية معتبر فيهما وعدل عن عبارة الكشاف وهي الفساد خروج الشيء عن حال استقامته وكونه منتفعاً به ونقيضه الصلاح وهو الحصول على الحالة المستقيمة النافعة انتهى. وقد يقال إنه لا منافاة بينهما لأن ما ذكره المص باعتبار الحقيقة والمآل وهو الذي ارتضاه الراغب وما ذكره الزمخشري باعتباره في أصله وما هو شأنه.

قوله: (وكان من فسادهم في الأرض) من تبعيضية وهذا أولى من حملها على الابتدائية لإشعاره بأن لهم فسادات أخرى خارجة عن الإحصاء.

قوله: (هيج الحروب) يقال هاجت الحرب هيجاً وهياجاً وهيجاناً إذا ثارت ووقع القتال وغيره مما يفعل بالعدو وهو لازم ولا يناسب المقام ويقال هاجها أي أثارها وهو متعد وهو المناسب هنا لأن الغرض بيان فعلهم وأحوالهم الباطلة فحينئذٍ الأولى أن فسادهم

قوله: وكان من فسادهم هيج الحروب الهيج الإثارة أمن ثارت الحرب أي هاج هيجاناً وأثارها وهاجه غيره يتعدى ولا يتعدى والمراد تهيج الحروب هو اللازم لأن المتعدي افساد لا فساد.

قوله: فإن ذلك يؤدي إلى فساد ما في الأرض إشارة إلى أن الفساد المنهي عنه ههنا مجاز مبني على الكناية فمعنى ﴿لا تفسدوا﴾ [البقرة: ١١] لا تفعلوا ما يؤدي إلى الفساد ولما خاطبهم الله تعالى بقوله: ﴿لا تفسدوا في الأرض﴾ [البقرة: ١١] والمنافقون لا يفسدون في الأرض فكيف نهاهم عن ذلك فأجاب بأن الفساد في الأرض كناية عن هيج الحروب والفتن لأن الفساد خروج الشيء عن حال استقامته وفي هيج الفتن والحروب خروج الأرض عن حال استقامتها ثم إنهم كانوا يفعلون ما يؤدي إلى هيج الفتن بين المسلمين والكفار فقيل لهم ﴿لا تفسدوا﴾ [البقرة: ١١] أي لا تفعلوا فعلاً يؤدي إلى الفساد فهذا مجاز مرتب على الكناية وإنما كان هذا كناية لأن معنى الفساد ههنا مراد وإطلاق الإفساد على ما يؤدى إليه مجاز لعدم إرادة نفس الإفساد كما في ﴿لا تقتل نفسك﴾ فهو إطلاق المسبب على السبب ونظير هذا المجاز المبني على الكناية قولك لمن لا نجاده طويل النجاد قصدا إلى أنه طويل القامة وأما إذا كان له نجاد يكون كناية صرفة لا مجازاً لجواز إرادة المعنى الملزوم فيه دون الأول.

بمعنى إفسادهم أي جعلهم فساداً في الأرض قال المص في تفسير قوله تعالى: ﴿ويسعون في الأرض فساداً﴾ [المائدة: ٣٣] الآية أي مفسدين إشارة إلى أن فساداً بمعنى الإفساد إما لأن فسد فساداً يستعمل بمعنى المتعدي أو فساداً مصدر أفسد بحذف الزوائد وهذا هو الظاهر فح إضافة الهيج إلى الحروب إضافة المصدر إلى المفعول نقل عن بعض حواشي الكشاف أن مصدر اللازم الهياج ومصدر المتعدي الهيج فهيج الحروب مصدر مضاف للمفعول ولو قال هياج كان مضافاً للفاعل انتهى. أشار إلى وجه إيراد الهيج دون الهياج إذ لو أورده لكان وصف الحروب فلا يلائم قوله من فسادهم لكن اللغويين لم يفرقوا بينهما فح لو قال وهياج الحرب لكان مضافاً إلى المفعول أيضاً **(والفتن)** جمع فتنة بمعنى المحن والبلايا لا بمعنى المعاصي والخطايا وعطف العام على الخاص يراد به ما وراء الخاص.

قوله: (بمخادعة المسلمين وممالاة الكفار عليهم) ويدخل فيهم الرسول عليه السلام دخولاً أولياً ولم يذكر مخادعة الله تعالى لما حققه هناك والممالاة بميمين ولام ثم همزة كالمعاونة لفظاً ومعنى ومنه قول علي رضي الله تعالى عنه ما مالات على قتل عثمان رضي الله تعالى عنه أي ما ساعدتهم ولا وافقتهم كما زعمه بعضهم وأصل معناه ما كنت من الملأ الذين فعلوا ذلك ثم تجوز به عما ذكر كذا قيل قوله **(بإفشاء الأسرار)** أي أسرار المسلمين **(إليهم)** أي إلى الكفار المجاهرين متعلق بالمخادعة أو الممالاة تنازعا وتقييد الفساد بمخادعة المسلمين قرينة على أن المراد بفسادهم إفسادهم والعجب منه قدس سره تبعاً لغيره قال المراد بقوله هيج الحروب هو اللازم لأن المتعدي إفساد لا فساد **(فإن ذلك يؤدي)** أي أن ما ذكر لكونه مؤدياً **(إلى فساد ما في الأرض)** سمي فساداً بطريق إطلاق اسم المسبب على السبب وإلى ذلك أشار الزمخشري فلما كان ذلك من صنيعهم مؤدياً إلى الفساد قيل لهم لا تفسدوا كما تقول لا تقتل نفسك بيدك ولا تلق نفسك إلى النار إذا أقدم على ما هذه عاقبته انتهى. وليس مثل هذا من المجاز الأولى فمعنى لا تفسدوا لا تعملوا عملاً عاقبته الفساد في الأرض وبين العباد والبلاد وإنما لم يكن نفس هيجان الحروب فساداً حقيقة لأنه ليس خروجاً عن الاعتدال بل مؤد إلى ذلك.

قوله: (من الناس) وفسادهم وقوع القتال بينهم ونقصان الأموال والأولاد والأعضاء وغير ذلك **(والدواب)** أي وسائر الدواب وفسادها إهلاكها ونقصان أقواتها إلى غير ذلك والظاهر أن الدواب شاملة لكل ما يدب في الأرض غير مختص بذوات القوائم الأربع ولم يذكر الطيور مع أن ذلك يؤدي إلى فسادها بحبس المطر وقلة الحبوب لأن قوله تعالى: ﴿لَا تُفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ﴾ غير عام لها ظاهراً وإن أمكن أن يقال إنه يفهم منه بطريق دلالة النص

قوله: وممالاة الكفار الممالاة مهموز من مالأ بمعنى عاون من ملأنه على الأمر ممالأة أي ساعدته عليه وشايعته قال الراغب في الآية عاونته وصرت ملائه أي جمعه نحو شايعته أي صرت من شيعته.

ولعل قول المص ويخل بنظام العالم إشارة إلى ما ذكرنا (و) فساد **(الحرث)** بحبس المطر وعدم وصوله إلى كماله أو بنزول آفة سماوية فيهلكه وفيه ضعة تلميح إذا فيه إشارة إلى قوله تعالى: ﴿وإذا تولى سعى في الأرض ليفسد فيها ويهلك الحرث والنسل﴾ [البقرة: ٢٠٥] الآية على وجه.

قوله: (ومنه إظهار المعاصي) أي من الفساد في الأرض إظهار المعاصي لا بمعنى إنها فساد حقيقة بل بمعنى أن هذا يؤدي إلى فساد العالم والظاهر إنه معطوف على ما قبله والعطف على قوله من فسادهم في الأرض ضعيف **(والإهانة بالدين)** أي الاستخفاف به فلذا عدي بالباء وهذا من جملة إظهار المعاصي لكنها لعظمها عطفت عليها كأنها مغايرة لها وأيضاً هيج الحروب من المعاصي والتقابل لا سيما بقوله ومنه لا يظهر وجهه إلا أن يقال الفرق بينهما الإظهار والإخفاء.

قوله: (فإن الإخلال بالشرائع والإعراض عنها مما يوجب الهرج والمرج ويخل بنظام العالم) بيان وجه كون ذلك فساداً مع أنه ليس مما صدق عليه الفساد فأشار إلى أنه مجاز باعتبار السببية مثل ما مر الهرج والمرج بمعنى[1] الاضطراب وإنما يسكن المرج مع الهرج للازدواج فإذا لم يقارنه فتحت راؤه قيل وإنما قال ومنه الخ لأنه نقل عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما تفسيره به فأشار إلى أنه لم يقصد به الحصر انتهى. ولا يخفى عليك أنه مع ما قبله متحد في المآل وإن اختلفا بالإظهار وعدمه فلا وهم للحصر والمراد بنظام العالم ما ينتظم ويتم به ما هو المقصود منه والمراد بالعالم هنا وجه الأرض برمتها وما عليها كله وجو الهواء كما أشرنا إليه سابقاً في بيان نكتة ذكر في الأرض ونظام العالم إنما هو بمراعاة الشرائع الشريفة قال الله تعالى: ﴿ولو أنهم آمنوا واتقوا لفتحنا عليهم بركات من السماء والأرض﴾[2] [الأعراف: ٩٦] الآية.

قوله: (والقائل هو الله تعالى أو الرسول أو بعض المؤمنين) كذا في التفسير الكبير وتبعه اللباب وتبعه المص أيضاً لكن هذا يقتضي أن تكون الآية نازلة ناطقة بذلك ولم ينته المنافقون عنه بل ادعوا إنهم مصلحون ثم حكى الله تعالى عنهم هذه الصنعة الشنعاء ولا يعرف له آية دالة على ذلك لا صراحة ولا إشارة فالظاهر الاحتمالان الأخيران أما الرسول عليه السلام فظاهر لأنه عليه السلام اطلع على نفاقهم بالوحي لكن لم يخبر إلا كاتب الوحي فنصحهم بطريق اللطف والرفق فقابلوه بذلك القول الفاسد فحكى الله تعالى أولاً ثم

---

(١) وحاصله وقوع الناس في فتنة واختلاط.

(٢) قال القفال رحمه الله تعالى وتقريره أن الشرائع سنن موضوعة بين العباد فإذا تمسكوا بها زال العدوان ولزم كل أحد شأنه فحقنت الدماء وسكنت الفتن وكان فيه صلاح الأرض وصلاح أهلها وإذا تركوا التمسك بالشرائع وأقدم كل أحد على ما يهواه وقع الهرج والمرج والاضطراب ووقع الفساد في الأرض ط.

ط هذا تخريج غير ما فهم من تقرير المصنف فإن المنافقين تمسكوا بالشرائع ظاهراً كالمؤمنين المخلصين لكنهم صنعوا فعلاً قبيحاً يؤدي إلى الفساد كما قررناه وما ذكره الغفار رحمه الله في غاية الحسن والبهاء لكن لا يلائم هنا.

رده لما ادعوه ثانياً وأما المؤمنون فبعضهم كعلي رضي الله تعالى عنه اطلع على شأنهم ومثالبهم بأمارات ومخائل فزجرهم عن تلك المعايب ونصحهم بالإخلاص والمواظبة على الصدق واليقين فأجابوهم بما يحقق إيمانهم كما أشار إليه المصنف في قوله تعالى: ﴿وَإِذَا لَقُوا الَّذِينَ ءَامَنُوا قَالُوٓا ءَامَنَّا﴾ الآية وهذا الاحتمال هو الأوفق لما نقل عنهم **(وقرأ الكسائي وهشام قيل بإشمام الضم)**.

قوله: (جواب لاذا) فيه إشارة إلى أن إذا شرطية هنا فإنها ظرف زمان مستقبل وقد يجيء للشرط بلا سقوط معنى الظرف ودخوله في أمر كائن محقق أو المرجح وقوعه لا محالة وهذا مذهب البصريين فلذلك لم تجزم إلا في الشعر لمخالفتها أدوات الشرط فإنها للأمر المحتمل وإذا للجزم والظاهر أن المصنف اختاره وأما عند الكوفيين تستعمل للظرف بمعنى وقت حصول مضمون ما أضيف إليه فلا يجزم به الفعل وللشرط بمعنى تعليق حصول مضمون جملة بحصول مضمون ما دخل عليه ويجزم به المضارع كقوله:

استغن ما أغناك ربك بالغنى ... وإذا تصبك خصاصة فتجمل

أي إن يصبك فقر ومسكنة فأظهر الغنى من نفسك بالتزين وتكلف الجميل أو كل الجميل وهو الشحم المذاب تعففا والمحققون من النحاة اختار مذهب البصريين وأجابوا عن تمسكهم بأن الجزم لضرورة الشعر واستعمالها في الشرط بلا جزم شائع ذائع وقد يكون للزمن الماضي كإذا كقوله تعالى: ﴿ولا على الذين إذا ما أتوك لتحملهم قلت لا أجد﴾ [التوبة: ٩٢] الآية.

قوله: (ورد للناصح على سبيل المبالغة) الأولى ورد للقائل إذ لا يطلق عليه الناصح

قوله: ورد للناصح على سبيل المبالغة وجه المبالغة هو افادة كلامهم هذا الرد بطريق القصر المستفاد من كلمة إنما المفيدة لقصر الشيء على الحكم أي لقصر المسند إليه على المسند نحو إنما زيد منطلق فهو لقصر زيد على الانطلاق فيلزم أن لا يكون لزيد صفة غير الانطلاق ولا يلزم أن لا يكون غيره منطلقاً أو لقصر الحكم على شيء كقولك إنما منطلق زيد فهو لقصر الانطلاق على زيد فيلزم أن لا يكون أحد غيره منطلقاً ولا يلزم أن لا يكون له صفة غير الانطلاق وقولهم ﴿إنما نحن مصلحون﴾ من قبيل الأول أعني من قصر الشيء على حكم وذلك أن المسلمين لما قالوا لهم ﴿لا تفسدوا﴾ [البقرة: ١١] توهموا أن المسلمين أرادوا بذلك أنهم يخلطون الافساد بإصلاح فأجابوا بأنهم مقصورون على الاصلاح لا يتجاوزون منه إلى صفة الافساد فيلزم منه عدم الخلط وإليه أشار بقوله وإن حالنا متمحضة عن شوائب الفساد فهو من باب قصر الإفراد حيث توهموا أن المؤمنين اعتقدوا الشركة فأجابهم الله عز وجل بعد ذلك بما يدل على القصر القلبي وهو قوله تعالى: ﴿ألا إنهم هم المفسدون﴾ [البقرة: ١٢] فإنهم لما أثبتوا لأنفسهم إحدى الصفتين ونفوا الأخرى واعتقدوا ذلك قلب اعتقادهم هذا بأن اثبت ما نفوه ونفى عنهم ما اثبتوه فإنه أفاد توسيط ضمير الفصل بين ركني الكلام وتعريف الخبر باللام الجنسي أنهم إن تصورت صفة المفسدين وتحققوا ما هم فيه لا يتعدون تلك الحقيقة كما ذكر صاحب الكشاف في تفسير قوله سبحانه: ﴿أولئك هم المفلحون﴾ [البقرة: ٥] حيث قال ومعنى التعريف في ﴿المفلحون﴾ [البقرة: ٥] الدلالة على أن المتقين الذين إذا

ولما كان هذا النهي إرادة الخير له دون التعيير والتوبيخ عبر به دون الناهي ووجه المبالغة لا يراده بمؤكدات الجملة الاسمية والتأكيد والقصر وإيراد إنما ادعاء منهم أن كونهم مصلحين حكم مما تعلمون ولا مجال لإنكاركم له فإن إنما يستعمل لخبر من شأنه أن لا يجهله المخاطب ولا ينكره وإلى هذا التفصيل أشار المص بقوله **(والمعنى أنه لا يصح مخاطبتنا بذلك فإن شأننا ليس إلا الإصلاح)** ووصفنا أي هذا من قبيل قصر الموصوف على الصفة ولما لم يكن في قصر الموصوف على الصفة كونه حقيقياً قال **(وإن حالنا متمخضة عن شوائب الفساد)** للإشارة إلى أنه قصر إضافي بالنسبة إلى الفساد متمحضة من التمخض بمعنى الخلوص من قولهم لبن محض أي لم يخالطه ماء ولا شيء يغايره والشوائب جمع شائبة وهو ما يخالط الشيء فيمنعه من الخلوص سواء كان حسياً أو معنوياً كما فيما نحن فيه فإن الإصلاح حالة معنوية وخلوصها بعدم اختلاط الفساد إياه ولا يبعد كون استعمال الشائبة في المعقولات مجازاً تشبيهاً للمحسوس ويشعر به قول الجوهري الشائبة واحدة الشوائب وهي الأدناس[1] والأقذار.

قوله: (لأن إنما) تعليل لما يستفاد من كلامه وهو أن القصر قصر الموصوف على الصفة لأن إنما **(تفيد قصر ما دخلت عليه)** وهو الموصوف **(على ما بعده)** وهو الصفة هنا أي الإصلاح والمراد بما بعده المؤخر ذكر إلا ما يليه قال في المفتاح وفي إنما يؤخر المقصور عليه ففي قولنا **(مثل إنما زيد منطلق وإنما ينطلق زيد)** لو قيل فيه إنما زيد منطلق في السوق يكون المقصور عليه السوق لا المنطلق والظاهر من كلامه أن القصر قصر قلب لأن القائل لهم لا تفسدوا لم يثبت لهم الإصلاح فالظاهر أنهم وصفوهم بالإفساد فقط ثم إن المنافقين خصوا أنفسهم بالإصلاح بالقلب وأما قصر الافراد بأنهم حكموا عليهم بالإفساد ونهوا عنه وتوهموا بأن المؤمنين حكموا عليهم بأنهم خلطوا عملاً صالحاً وآخر سيئاً فأجابوهم بأنهم مقصورون على محض الإصلاح فهو بعيد جداً لأنه لا يفهم من كلامهم ذلك قطعاً كيف وعمل الكفار هباء منثور جزماً ومعنى دخله دخل عليه على الحذف والإيصال.

قوله: (وإنما قالوا ذلك) قصر لقولهم على علة ذكرها بقوله **(لأنهم تصوروا الفساد بصورة الصلاح)** لأن سوء مزاجهم وانحرافه عن النهج القويم واستيلاء أوهامهم على عقولهم كان باعثاً لتصور الفساد بصورة الإصلاح ولم يتمكنوا لتمييز الفساد على الصلاح

حصلت صفة المفلحين وتحققوا ما هم وتصوروا بصورتهم الحقيقية فهم هم لا يتعدون تلك الحقيقة كما تقول لصاحبك هل عرفت الأسد وما جبل عليه من فرط الإقدام إن زيداً هو هو.

---

(١) وهي الأدناس الخ يتوهم منه أن الشائبة مصدر كالباقية أي البقاء قيل وفي المصباح قولهم ليس فيه شائبة يجوز أن يكون مأخوذاً من هذا ومعناه ليس فيه شيء مختلط به وإن قل فاعلة بمعنى مفعولة كعيشة راضية هكذا استعملوه ولم أجد فيه نقلاً انتهى فالأولى أن يحمل كلام الجوهري على التسامح.

وزعموا أن ما صدر منهم إصلاح فلا جرم أنه ليس فيهم فلاح وأما احتمال كونه كذباً محضاً من غير تأويل لخوف المسلمين المخلصين فبناء على أن لهم تمييزاً بين السمين والسقيم وأنت خبير بأن ذلك لمن له قلب سليم وقد بان فساد قلوبهم وعلة مزاجهم بالنص الكريم فلا مجال لهذا الاحتمال على أنه قاصر عن بيان كمال شدة شكيمتهم على الإجمال وأما كونه مخادعة فضعيف لأن النهي عن الإفساد بعد ظهور حالهم ومعرفة مخادعتهم فكيف يريدون بذلك الخداع مع أنهم نهوا عنه في ضمن النهي عن الإفساد كما صرح به المصنف في تعداد الفساد فلا يوجد احتمالات أخر غير ما ذكره حتى يقال ولم ينظر المصنف إلى احتمالات آخر كالكذب والمخادعة إلى غير ذلك وإلى ما ذكرناه أشار بقوله (**لما في قلوبهم من المرض**) أي المرض الحقيقي فإنه الباعث لذلك التصور ولما جاز أن يقال إنه لم لا يجوز أن يراد المرض المجازي فلا يكون باعثاً للتصور المذكور أشار إلى دفع ذلك بقوله (**كما قال الله تعالى**) فإن هذا القول الكريم نص في ذلك المراد وإن أريد من المرض مجازاً فإنه أيضاً عند الاستيلاء يمنع التمييز والإدراك على وجه الصواب ويؤيد ما قلنا قول المصنف في تفسير قوله تعالى: ﴿أفمن زين له سوء عمله فرآه حسناً﴾ [فاطر: ٨] أي أفمن زين له سوء عمله بأن غلب وهمه وهواه على عقله حتى انتكس رأيه فرأى الباطل حقاً والقبيح حسناً انتهى. وإذا لوحظ الختم على قلوبهم بمقتضى نفاقهم وسائر عصيانهم فالأمر واضح في شأنهم(١).

قوله تعالى: أَلَآ إِنَّهُمْ هُمُ ٱلْمُفْسِدُونَ وَلَٰكِن لَّا يَشْعُرُونَ ﴿١٢﴾

قوله: (رد لما ادعوه أبلغ رد) فإنهم لما ردوا الناصح على سبيل المبالغة رد الله تعالى لما ادعوه أبلغ رد إظهاراً لشدة المقت عليهم (**للاستئناف به**) المعاني فإن جملة ﴿ألا إنهم﴾ الخ مستأنفة فإنه يقصد به زيادة تمكن الحكم في ذهن السامع لوروده بعد السؤال إذ حصول الشيء بعد الطلب يكون فيه فضل تمكن في القلب والسؤال عن سبب خاص للحكم أي

قوله: للاستئناف به وجه دلالة الاستئناف على المبالغة أن المقصود بالاستئناف تمكين الحكم في ذهن السامع فضل تمكن لكونه حاصلاً بعد الطلب والسؤال وذلك أن ادعاءهم الاصلاح لأنفسهم على ما ادعوه مع توغلهم في الإفساد مما يشوق السامع أن يعرف ما حكم الله تعالى عليهم فكان ورود الجواب هكذا أي على طريق التشويق يفيد المبالغة فإن الشيء الحاصل بعد الطلب أعز من المنساق بلا تعب.

---

(١) وزاد الإمام أنه إن فسر لا تفسدوا بمداراة الكفار كان معنى قوله ﴿مصلحون﴾ [البقرة: ١١] أن هذه المداراة سعي في الإصلاح بين المسلمين والكفار كقوله إن أردنا إلا إحساناً وتوفيقاً وأيده بعضهم بأنه الوارد عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما فقد أخرج عنه ابن جرير أنه قال في تفسيره إنما يريد الاصلاح بين الفريقين من المؤمنين والكفار وأهل الكتاب والمصنف رحمه الله لم يلتفت إليه مع اعتنائه بالتفسير المأثور لأنه غير مناسب للواقع والسياق كذا قيل وهذا يؤيد ما قلنا من أن التفسير المأثور يصح العدول عنه إلى تفسير بالدراية لكونه مناسباً للمقام وكون الدراية خبر آحاد ليس بقطعي في المرام قد سبق توضيحه في قوله تعالى: ﴿في قلوبهم مرض﴾ [البقرة: ١٠] الآية.

إنهم هل المصيبون في ذلك أم هم المفسدون الكاذبون في ذلك الدعوى والقرينة إيراد كلمة أن المفيدة للتأكيد **(وتصديره بحرفي التأكيد)** والتصدير في إلا حقيقي وفي أن إضافي قوله **(إلا المنبهة)** بدل بعض من حرفي التأكيد بتقدير الضمير المنبهة **(على تحقيق ما بعدها)** أي تحقق ما بعدها بحيث لا يرتاب فيه أصلاً **(فإن همزة الاستفهام التي للإنكار)** سواء كان للإنكار الواقعي أو للإنكار الوقوعي **(إذا دخلت على النفي)** وهي لفظه لا هنا **(أفادت تحقيقاً)** إذ إنكار النفي إثبات المنفي بطريق برهاني وهذا أبلغ من خلافه والإنكار هنا إنكار الوقوع أي عدم كونهم مفسدين غير واقع فكونهم مفسدين متحقق ألبتة والإنكار متوجه إلى أصل الحكم لا إلى الحصر فإن فيه فساداً عظيماً وطريقه أن يلاحظ الإنكار أولاً ثم الحصر ثانياً ولو عكس لاختل المعنى فتأمل بالنظر الأحرى.

قوله: (ونظيره) أي في كون الاستفهام للإنكار الوقوعي قوله تعالى: ﴿أليس ذلك بقادر﴾ [القيامة: ٤٠] فهو لإنكار النفي وإثبات المنفي ولهذا قيل في مثل هذا أن الاستفهام للتقرير وما في الكشاف كقوله تعالى: ﴿أليس ذلك بقادر﴾ [القيامة: ٤٠] أولى مما اختاره فإن كون الاستفهام الداخل على النفي لإنكار النفي ظاهر لكونه اتفاقياً وأما فيما نحن فيه فلا لأن أكثر النحاة ذهبوا إلى أن إلا بسيطة غير مركبة وارتضاه أبو حيان وصاحب اللباب فالأولى أن يكون هذا القول الجليل مشبهاً به.

قوله: (ولذلك) أي لإفادتهما التحقيق بسبب كون الهمزة للاستفهام الخ **(لا تكاد تقع الجملة بعدها إلا مصدرة بما يتلقى بها القسم)** وما يتلقى به القسم أن واللام وحرف النفي وهذا الدليل برهان لمي إذ إفادتها التحقيق سبب في الخارج للتصدير المذكور لكن فيه بحث لأن أبا حيان استدل على بطلان كون الهمزة للاستفهام وكون لا للنفي بدخولها على أن المشددة فإن لا النافية لا تدخل عليها فبين تركبها وتلقيها بما يتلقى به القسم منافاة ظاهرة فكيف يستدل المصنف بذلك على كون إلا مركبة مفيدة للتحقيق ويمكن دفعه بأن ما ذكره أبو حيان مردود بأنها بعد التركيب انتسخ حكمها الأصلي فجاز دخول مجموع إلا على أن المشددة والممنوع مجرد دخول إلا النافية عليها كدخول أن على الفعل بعد تركبها بما الكافة والاستدلال المذكور بكونها مفيدة للتحقيق لا بتركيبها.

قوله: وتصديره بحرفي التأكيد هما كلمتا ألا وإن وجه افادة هاتين الكلمتين معنى المبالغة ظاهر لأن تأكيد الحكم بمؤكد ابلغ في تحقيقه وإثباته.

قوله: فإن همزة الاستفهام التي للإنكار إذا دخلت على النفي افادت تحقيقاً لأن الاستفهام الإنكاري في حكم النفي والنفي إذا دخل على النفي أفاد التحقيق والإثبات لكن بعد التركيب صارت ألا كلمة تنبيه يدخل على ما يدخل عليه كلمة لا مثل ألا إن زيداً قائم ولا يقال لا إن زيداً قائم وكذا الكلام في أما والاكثرون على أن ألا وأما حرفان موضوعان لامركبان.

قوله: ولذلك لا يكاد تقع الجملة بعدها إلا مصدرة بما يتلقى بها القسم يعني به أن والنفي وذلك لمشاركتهما القسم في كونهما للتأكيد وكلمة أما تقع في مقدمات القسم لكونها للتأكيد مثله.

قوله: (وأختها)[1] أي نظير إلا في كونها منبهة إما بفتح الهمزة وتخفيف الميم فتكون مفيدة لتحقيق ما بعدها لكن بينهما فرقاً وهو أن ما تدخل على القسم كثيراً وإليه أشار بقوله (أما التي هي من طلائع القسم) فإن معناه تدخل على القسم كثيراً نقل عن التسهيل وشرحه أن الأكثر قبل النداء كقوله ألا يا اسجدوا وأما قبل القسم كقول ابن الصخر الهذلي:

أما والذي أبكى وأضحك والذي ... أمات وأحيى والذي أمره أمر

انتهى. وكقول النبي عليه السلام أما والله إني لأخشاكم الحديث والطلائع جمع طليعة وأصلها مقدمة الجيش التي تطلع وتظهر قبل الجيش وهو استعارة لمطلق المقدم أريد به هنا أنها تقع قبل القسم كما مر مثاله.

قوله: (وإن) عطف على إلا وبدل بعض أيضاً من حرفي التأكيد (المقررة للنسبة) أي المؤكدة وتذكر في معرض الشك كما مر تقريره في بيان كونه مستأنفاً (وتعريف الخبر) عطف على قوله إن أو للاستئناف أي تعريف الخبر بلام الجنس لا العهد فيه إشارة إلى أن هم ضمير فصل لا حظ له من الإعراب كما أشار إليه بقوله (وتوسيط الفصل) وقد جوز في قوله تعالى: ﴿وَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلۡمُفۡلِحُونَ﴾ كون ﴿هم﴾ مبتدأ و﴿المفلحون﴾ خبره ويجوز هنا كونه مبتدأ والمفسدون خبره والجملة خبر ان واكتفى بالوجه الراجح عند أكثر النحاة.

قوله: (لرد ما في قولهم ﴿إنما نحن مصلحون﴾ [البقرة: ١١] من التعريض للمؤمنين)

قوله: من طلائع القسم جمع طليعة الجيش وهي فوج من العسكر يتقدم الجيش يبعث ليطلع على أمر العدو قال صاحب الكشاف وأختها التي هي إما من مقدمات اليمين وطلائعها كقوله: «أما والذي لا يعلم الغيب غيره» «ويحيي العظام البيض وهي رميم».

وجواب القسم:

لقد كنت اختار الجوى طاوي الحشا ... محاذرة من أن يقال لئيم
أما والذي ابكى واضحك والذي ... أمات وأحيى والذي أمره أمر

جوابه:

لقد تركتني أحسد الوحش أن أرى ... اليفين منها لا يروعهما الذعر

قوله: وإن عطف على الا وقوله وتعريف الخبر وتوسيط الفصل عطف على الاستئناف أو على تصديره ولما اشتمل هذا التركيب الذي ورد في معرض الرد لقولهم ﴿إنما نحن مصلحون﴾ [البقرة: ١١] على هذه الأمور التي هي جهات المبالغة وهي مفقودة في ذلك جاء هو ابلغ منه.

قوله: لرد ما في قولهم علة لتعريف الخبر وتوسيط الفصل لا لهما ولما تقدم من جهات المبالغة وجه دلالة تعريف الخبر وتوسيط الفصل على المبالغة أنه قد قالوا إن تعريف الخبر يفيد حصر المسند إليه في المسند وضمير الفصل يفيد تأكيد هذا الحصر فإنهم لما قصروا أنفسهم على الإصلاح قصراً فرد ناسب في رد قولهم هذا أن يقصروا على الافساد قصر قلب أي هم مقصورون

---

(١) فتكون الأخت استعارة لذلك النظير.

وتعريضهم للمؤمنين بأنهم المفسدون والرد بقصر الإفساد عليهم لا يتجاوز إلى من سواهم من المؤمنين لا بقصرهم على الإفساد قصر الموصوف على الصفة فإن هذا لا ينافي كون الإفساد متحققاً في المؤمنين فلا يحصل به رد ما قولهم: ﴿إِنَّمَا نَحْنُ مُصْلِحُونَ﴾ فحصوله إنما هو بقصر الصفة أي الإفساد على الموصوف وهم المنافقون ولا ريب في أن تعريف الخبر وضمير الفصل لقصر المسند على المسند إليه فيحصل به المقصود وهو تعريضهم لا الرد لما يفيد تصريح قولهم ﴿إنما نحن مصلحون﴾ [البقرة: ١١] من أنهم مقصورون على الصلاح بلا شائبة إفساد ولا يريد المصنف بالقصر هنا قصر المسند إليه على المسند إذ لو أراده لقال وتوسيط الفصل لرد صريح ما فهم من قولهم ﴿إنما نحن مصلحون﴾ [البقرة: ١١] فإذا كان مراده هنا قصر المسند على المسند إليه بقرينة قوله لرد تعريضهم كما هو مقتضى تعريف الخبر بلام الجنس فلا وجه للإشكال هنا بأنه إنما يفيده لو كان تعريف الخبر لقصر المسند إليه على المسند ولا حاجة إلى الاعتذار بأن تعريف الخبر قد يجيء أحياناً لقصر المسند إليه على المسند كما ذكره الزمخشري في الفائق في قوله إن الله هو الدهر فإن هذا مع مخالفته لما تقرر في كتب المعاني مردود بأنه إنما ورد النهي عن سب الدهر وهو يقتضي أن يقال إن الدهر الذي يظن أنه جالب الحوادث لا يجاوز الله تعالى لا أن الله تعالى لا يجاوزه كما لا يخفى فيكون قصر المسند على المسند إليه وأعجب منه ما قيل إن الوجه أن يقال إن المبالغة في تعريف المفسدين على قياس ما مر في المفلحين من أنه إن حصلت صفة المفسدين وتحققوا ما هم عليه وتصوروا بصورهم فالمنافقون هم هم لا يعدون تلك الحقيقة فالفصل مؤكد لنسبة الاتحاد الذي هو أقوى من القصر في إفادة المقصود انتهى. وهذا كله غفلة من

على الإفساد لا يتخطون منه إلى صفة الاصلاح لكن يرد عليه أن تعريف الخبر إنما يفيد قصر المسند على المسند إليه وضمير الفصل يفيد تأكيد هذا الحصر على ما ذكر صاحب المفتاح وشهد به الاستعمال مثل ﴿إن الله هو الرزاق﴾ [الذاريات: ٥٨] أي لا رازق إلا هو فكيف يدل أنهم هم المفسدون على أنهم مقصورون على صفة الافساد ولا يتجاوزونه إلى الاصلاح والجواب أن تعريف المسند يفيد قصر المسند إليه على المسند يؤيده ما ذكر صاحب الكشاف في الفائق أن تعريف المسند يفيد قصر المسند إليه على المسند وأن معنى إن الله هو الدهر أنه الجالب للحوادث لا غير الجالب فيكون المعنى ههنا أنهم هم المفسدون لا المصلحون ومن ذلك أنهم قالوا تعريف الخبر قد يكون لقصر المسند إليه وقد يكون لقصر المسند بحسب المقام أو يقال معنى التعريف ههنا مثله في قوله تعالى: ﴿أولئك هم المفلحون﴾ [البقرة: ٥] على معنى إن حصلت صفة المفسدين وتحققوا ما هم وتصوروا بصورتهم الحقيقية فهم لا يعدون تلك الحقيقة فح يكون ضمير الفصل لتأكيد نسبة الاتحاد الذي هو أقوى من القصر في إفادة المقصود.

قوله: من التعريض للمؤمنين أقول إفادة ﴿إنما نحن مصلحون﴾ [البقرة: ١١] معنى التعريض للمؤمنين محل نظر وإنما المفيد للتعريض هو إنما المصلحون نحن لا ﴿إنما نحن مصلحون﴾ [البقرة: ١١] ويمكن أن يقال إفادة معنى التعريض لا يتوقف على التعبير بطريق القصر إذ لو اسقطت كلمة إنما وقيل ﴿نحن مصلحون﴾ [البقرة: ١١] وقصد به التعريض لجاز.

مراد المصنف بقوله وتوسيط الفصل لرد ما في قولهم الخ كما بيناه آنفاً نعم هذا التوجيه يجري في كلام الكشاف دون كلام المصنف فإن قيل فحينئذٍ لا يفهم انحصارهم على الإفساد بل انحصار الإفساد عليهم قلنا لا ضير فيه إذا إلههم رد ما أشعره كلامهم من أن الفساد ثابت للمسلمين فقط فأثبت لهم الفساد فقط بقصر قلب تنزيهاً لساحة المؤمنين عن الإفساد في البلاد وبين العباد وأما انحصارهم على الإفساد فلا ينافي إثبات الإفساد لغيرهم فلا يتحقق رد ما أوهم كلامهم على أن قصر الإفساد عليهم يستلزم قصرهم على الإفساد إذ الإصلاح مع الإفساد كلا إصلاح كعبادة الله تعالى مع عبادة غيره كلا عبادة صرح به المصنف في أواخر سورة المائدة وإن سلم كون الإصلاح مع الإفساد إصلاحاً في بعض الصور فلا ريب في كونه مع شائبة الفساد فحينئذٍ يحصل الرد لما يفيده صريح كلامهم من أنهم مقصورون على الإصلاح بلا شائبة إفساد كما يتحقق رد ما في قولهم ﴿إنما نحن مصلحون﴾ [البقرة: ١١] من التعريض للمؤمنين وهكذا ينبغي أن يقرر هذا المقام والعلم عند الله الملك العلام.

قوله: (والاستدراك بلا يشعرون) عطف على قوله وتوسيط الفصل أو على الاستئناف فهو مما يفيد الأبلغية وجهه أن فيه تنبيهاً على أن إفسادهم وكونهم مفسدين في الظهور كالمحسوس الذي لا يخفى إلا على مؤوف الحواس فهم صم عمي فهم لا يعقلون وهذا أبلغ رد لا فوقه رد هذا بيان وجه التعبير بلا يشعرون وأما الاستدراك فوجهه أنهم لما نهوا عما راموه من الإفساد فقابلوا بأقبح مقابلة بأنهم على الإصلاح ثم إنه تعالى أخبر بإفسادهم ورد مقابلتهم الشفاء بأبلغ رد أنيق وبجواب رشيق كانوا حقيقين بمعرفتهم به مع أنهم بعيدون عنها بمراحل فكان محلاً للاستدراك فكأنه قيل تحقق لهم ما يوجب العلم بأنهم مفسدون ولكن لا يشعرون لتمادي غفلتهم وفساد عقولهم والختم على أسماعهم وأبصارهم

قوله: والاستدراك عطف على الاستئناف وجه دلالة هذا الاستدراك على المبالغة أنه نفى عنهم الحس الحيواني فالمعنى أنه لو كان لهم أدنى شيء من التمييز لعلموا أنهم هم المفسدون لا المصلحون لكن لا حس لهم ليدركوه قال القاشاني في تأويل الآيتين وإذا نهوا عن الإفساد في الجهة السفلية من النفوس وما يتعلق بها من مصالح الدنيا ادعوا القصر لأنفسهم على الاصلاح بناء على طريقة العقل المنسوب بالهوى المقبل على تدبير المعاش فإن عقولهم محجوبة على عالم النور ألا ترى إلى وجوه الحيل التي تتيسر بها معايشهم على أحسن الوجوه عند الوهم واسهلها فرد الله دعواهم بقصر أنفسهم على ماهية الفساد المقتضي لسلب الإصلاح عن أنفسهم بالكلية حيث راعوا جزئيات تفوت عنهم كليات مصالح الدارين العقل الصافي عن كدورة الوهم والهوى المكحل بنور الهداية الإلهية يراعي كليات المصالح المقتضية لصلاح الدارين الموجبة للسعادة المطلقة الإنسانية المقربة من الفوز الأعظم ولا يلتفت لفت الجزئي فإن القواعد الكلية إذا انخرمت انهدمت الجزئيات بأسرها وهذا أمر مركوز في بداية العقول محسوس من جهة فوات أكثر المنافع الدنيوية واختلالها بذلك فبالغ في سلب العقل عنهم بسلب الحس الذي هو أضعف مراتب الإدراكات ولعمري إن ذلك العقل الذي يرى فسادهم صلاحاً هي الشيطنة التي قال فيها الإمام الصادق رضي الله عنه تلك الشيطنة تلك النكراء شبيهة بالعقل وليس به.

وأما المخادعة على أنفسهم بمخادعة المسلمين فأمر خفي فلما يكون لهم علم بذلك بأخبار الله تعالى فلا يكون محلاً للاستدراك ولهذا ختم الآية هناك بما يشعرون وما نقل عن ابن كيسان من أنه ما على من لم يعلم أنه مفسد ذم وإنما يذم من أفسد فمردود لأن الجهل ليس بعذر فيما علم من الدين ضرورة وأيضاً إنهم كانوا يعملون الفساد سراً ويظهرون الصلاح وهم لا يشعرون أن أمرهم يظهر للنبي عليه السلام كذا قيل ولا يخفى ما فيه وقيل والمعنى إنهم لا يعلمون أن وبال ذلك الفساد يرجع إليهم في الدنيا والآخرة كما ذكره السمرقندي وفي التأويلات لعلم الهدى أن هذه الآية حجة على المعتزلة في أن التكليف لا يتوجه بدون العلم بالمكلف به وإن الحجة لا تلزم بدون المعرفة.

قوله تعالى: ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ ءَامِنُوا كَمَآ ءَامَنَ ٱلنَّاسُ قَالُوٓا أَنُؤْمِنُ كَمَآ ءَامَنَ ٱلسُّفَهَآءُ أَلَآ إِنَّهُمْ هُمُ ٱلسُّفَهَآءُ وَلَٰكِن لَّا يَعْلَمُونَ ﴿١٣﴾﴾

قوله: (من تمام النصح والإرشاد فإن كمال الإيمان بمجموع الأمرين) أي هذه الجملة معطوفة على جملة ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ لَا تُفْسِدُوا﴾ الآية والجامع بينهما كون كل منهما نصحاً وإرشاداً فحينئذٍ قائل هذا القول هو القائل الأول وقد عرفت أن القائل المؤمنون أو الرسول عليه السلام لا الله تعالى وقد مر وجهه فحينئذٍ يكون قولهم ﴿أنؤمن كما آمن السفهاء﴾

قوله: فإن كمال الإيمان بمجموع أمرين الخ نصوحهم بأمرين الأول هو تقبيح ما هم فيه لأدائه إلى الفساد والفتنة المدلول عليه بلا تفسدوا في الأرض والثاني بنصرهم طريق الهدى والصلاح المقصود بآمنوا فما كان جوابهم إلا أن سفهوهم وادعوا الصلاح فيما كانوا عليه لجهلهم المركب وتماديهم في الغي وإفراطهم في السفه واعتقادهم أن ما هم عليه هو الحق وأن ما عليه المؤمنون هو الباطل فكانوا عندهم سفهاء وفيه تسلية للعالم مما يلقى من الجهال أو لأنهم كانوا ذوي يسار وشرف ورئاسة في قومهم والمؤمنون أكثرهم فقراء وبعضهم موالٍ كصهيب وبلال وخباب وأمثالهم وأكثر أهل الدنيا على أن اليسار مكتسب بالعقل بناء على حكم العقل المحجوب المشوب بالهوى فيلزمهم من توهمهم وحسبانهم الباطل أن الفقر للسفه فسفهوهم لجهلهم وسفههم أو لأنهم أرادوا عبد الله بن سلام وأشياعهم فسفهوهم تجلداً وغيظاً وتوقياً عن الشماتة بهم لما كسر من ظهورهم وقت في أعضادهم من مفارقتهم دينهم ودخولهم في إسلام مع علمهم بأنهم أعقل الناس والحكمة في هذه المخالفة والمطاورة الواقعة بين الفريقين أن للعقل مراتب واطواراً أدناها مرتبة العقل المشوب بالهوى المقيدى في قيد الوهم الذي به يختار الفاني على الباقي والأخس على الأشرف وأعلاها مرتبة العقل المنور بالنور الالهي المكحل بهداية الشرع الذي يختار الأشرف الباقي على الأخس الفاني وكل من الطبقة العليا من مراتب العقل يعذر من هو في الطبقة السفلى وينصحه ويهديه بالحكمة والموعظة الحسنة والمجادلة بالتي هي أحسن لاطلاع هذا على حال ذاك واحتجاب ذاك على حال نفسه وكل من في الطبقة السفلى يسفه من فوقه ويجننه ويحسبه على الضلال والباطل لعدم اطلاعه على حاله ومطالبه ولذاته ومقاصده ويتعجب عن تركه ما هو ابهى المطالب عنده من اللذات الدنيوية والمشتبهات الحسية وإعراضه عنها.

[البقرة: ١٣] مخاطبين للمؤمنين على سبيل التورية[١] والنفاق ومعنى ﴿أنؤمن كما آمن السفهاء﴾ [البقرة: ١٣] أي تحسبون أنا آمنا إيماناً مثل إيمان السفهاء ولم نؤمن إيماناً حقاً كإيمان المخلصين ولذلك قلتم لنا نصحاً وإرشاداً آمنوا إيماناً حقاً كإيمان الناس كلا لا تظنوا بنا هذا الظن فإنا مؤمنون إيماناً خالصاً مثل إيمان الناس الكاملين فحينئذٍ لا يلزم أن يصير المنافقون بقولهم أنؤمن كما آمن السفهاء والخطاب للمؤمنين مجاهرين بالكفر لكن مع ذلك قصدوا به تسفيه المؤمنين لما عرفت من أن هذا القول منهم على سبيل التورية وأرادوا به المعنى البعيد فإن المراد بالسفهاء غير الناس وهو معنى قريب لها على زعمهم والبعيد المؤمنون وهذا هو مرادهم حقيقة وفي نفس الأمر ومن ههنا ردهم الله بأبلغ رد بقوله تعالى: ﴿ألا إنهم هم السفهاء﴾ [البقرة: ١٣] الآية فلا إشكال بأن مرادهم بالسفهاء لو كان غير الناس لا يظهر وجه الرد المذكور وبعض المفسرين ذهب إلى أن قائل هذا القول المنافقون بعضهم لبعض ولعل مراده أن بعضهم قال البعض استهزاء وسخرية آمنوا إيماناً كإيمان الناس وأجاب بعض آخر بقوله تعالى: ﴿أنؤمن كما آمن السفهاء﴾ [البقرة: ١٣] وهذه المحاورة منهم على سبيل اللهو واستهزاء فحينئذٍ لا يبعد كل البعد لكنه مخالف لمذاق الكلام وسوق المقام وتمسك بعضهم في التفصي عن الإشكال المذكور بأنه إنما يلزم ذلك لو قيد قول المنافقين بكونه في مواجهة المؤمنين وليس كذلك بل كان ذلك فيما بينهم ﴿وإذا خلوا إلى شياطينهم﴾ [البقرة: ١٤] وإذا شرطية محضة هنا لم يعتبر فيها الظرفية فلا يلزم تقييد الجواب بوقت الشرط واستوضح ذلك بأنه لو قال لامرأته إذا لم أطلقك فأنت طالق لا يقع الطلاق عند أبي حنيفة بناء على أنه رحمه الله اختار مذهب الكوفيين وهو أن إذا متى كان يستعمل للشرط ويترتب عليه الجزاء يسقط الوقت عنها كأنها حرف شرط فوقت الجواب متراخ عن زمان الشرط بمدة طويلة لأن الطلاق لا يقع ما لم يمت أحدهما مع أن الشرط وهو عدم الطلاق تحقق حين سكت وفرغ عن الكلام ولذا كان مذهب الإمامين الهمامين أنه يقع كما فرغ فعلم أن زمان الجزاء لا يجب تقييده بوقت الشرط فصح أن يقال إن قول المنافقين ﴿أنؤمن كما آمن السفهاء كان إذا خلوا إلى شياطينهم﴾ [البقرة: ١٤] على ما اختار إمامنا الأعظم وهذا التوجيه أسلم من التكلف فهو أحق بالقبول عند المنصفين الفحول وهنا توجيه آخر وهو أن قولهم المذكور في مواجهة المؤمنين لكن لأعلنا حتى يلزم أن يكونوا مجاهرين بالكفر بل سراً فحكى الله تعالى عنهم ذلك القول ثم رده فكان الشرط والجواب متحدين زماناً وعكسه ما حكي عن إبراهيم خليل

---

(١) واعلم أن قوله ﴿أنؤمن﴾ [البقرة: ١٣] لإنكار الفعل في الحال والاستقبال لكن الإنكار راجع إلى القيد وهو التشبيه ولذا يصح أن قولهم ﴿أنؤمن﴾ [البقرة: ١٣] وقع في وجوه المؤمنين على سبيل التورية والنفاق كما فصلناه في أصل الحاشية فلا وجه لما قيل أمن أن أنؤمن لانكار الفعل ولو أريد انكار الفاعل لقيل انحن نؤمن كما في قوله: ﴿اهم يقسمون رحمة ربك﴾ [الزخرف: ٣٢] الآية فما قيل ان أنؤمن وقع في وجوده المؤمنين على سبيل التورية والنفاق في إلى قوله ليس بشيء انتهى لأنه مبني على الغفول عن قول الشيخ عبد القاهر أن النفي إذا توجه إلى الكلام المقيد يرجع إلى القيد فالاستفهام هنا للانكار الذي يستلزم النفي.

الله عليه السلام ﴿وتالله لأكيدن أصنامكم﴾[١] [الأنبياء: ٥٧] بعد أن تولوا مدبرين قال المصنف هناك قاله سراً وهذا الوجه أيضاً أقل مؤنة وأيسر تكلفاً.

قوله: (**الإعراض عما لا ينبغي وهو المقصود بقوله: ﴿لا تفسدوا﴾** [البقرة: ١١]) اكتفى بالأدنى وإلا فاللائق أن يقال الإعراض عما يجب الاحتراز عنه وكذا قوله (**والإتيان بما ينبغي وهو المطلوب بقوله ﴿آمنوا﴾** [البقرة: ٩]) أي الإتيان بما يجب والكمال ما يتم به النوع في ذاته أو في صفاته لكن المتبادر منه في مثله التمام في صفاته فلا إشكال بأنه يوهم أن الأعمال جزء من الإيمان وما نقل عن الأئمة الشافعية من أن الأعمال داخلة في الإيمان فمحمول على أنها داخلة في كماله الوصفي لا الذاتي فلا ينتفي الإيمان بانتفائها قيل إنه جعل آمنوا كناية عن طلب الإتيان بما ينبغي ويرد عليه أن قولهم ﴿أنؤمن﴾ الخ لا يلائم شموله جميع إتيان ما ينبغي بل الأظهر الأمر بالإيمان الخالص كما أن قوله: ﴿لا تفسدوا﴾ [البقرة: ١١] نهى عن الإفساد في الأرض الذي النفاق منه وهذا أشار إليه المصنف بقوله الآتي وأما النفاق وما فيه من الفتن والفساد فإنما يدرك بأدنى تفطن الخ على أن الأمر بالإيمان أمر بالأصل المتبوع ولا وجه للعدول عن الحقيقة إلى الكناية أو عن التصريح إليها.

قوله: (**في حيز النصب**)[٢] كما بعد الجملة في الأكثر إما نعت لمصدر على ما اختاره المصنف أي آمنوا إيماناً مشابها لإيمانهم في الخلوص أو حال من المصدر المضمر المفهوم من الفعل أي آمنوا حال كون إيمانكم مشابهاً لإيمان والثاني مذهب سيبويه[٣] ولم يلتفت إليه المص لتكلفه (**على المصدر وما مصدرية أو كافة**) إن كانت كافة للكاف من

قوله: في حيز النصب على المصدر أي الكاف في ﴿كما﴾ اسم منصوب المحل على أنه صفة مصدر منصوب محذوف وهو مصدر ﴿آمنوا﴾ المذكور وما مصدرية تقدير آمنوا إيماناً مثل إيمان الناس حذف الموصوف واقيم الصفة مقامه وأعرب بإعرابه وسمي باسمه تجوزاً فإنهم قالوا انتصابه على المصدر ولم يقولوا على الوصف أو حرف جر وما كافة فلذلك دخلت على الفعل كما تكف بهارب فتدخل على الفعل كما تدخل على الاسم نحو ربما قام زيد وربما زيد قائم فمجرورها مضمون ما دخلت عليه فالتقدير رب قيام به قام زيد ورب قيام زيد قائم بذلك وفيما نحن فيه كإيمان آمن به الناس والباء للملابسة.

---

(١) حيث خاطب عليه السلام بأصنامكم والخطاب ظاهر في المجاهرة فإذا جوز أن يكون ذلك القول سراً فما ظنك بجواز كون قول المنافقين مع عدم الخطاب سراً فإنه أولى به وأحرى كما لا يخفى وبعد التأييد المذكور الإشكال والرد تعصب وخروج عن الانصاف.

(٢) في مقام المنصوب على المصدر حقيقة الذي هو الموصوف أي إيماناً.

(٣) وإنما احتاج سيبويه إلى ذلك لأن حذف الموصوف وإقامة الصفة مقامه لا يجوز إلا في مواضع محصورة ليس هذا منها وتلك المواضع أن تكون الصفة خاصة بالموصوف نحو مررت بكاتب أو واقعة خبراً نحو زيد قائم أو حالاً نحو جاء زيد راكباً أو صفة لظرف نحو جلست قريباً منك أو مستعملة استعمال الأسماء وهذا بحفظ ولا يقاس عليه نحو الأبطح والأبرق وما عدا هذه المواضع لا يجوز فيها حذف الموصوف كذا في اللباب.

العمل مصححة لدخولها على الجملة كان التشبيه بين مضموني الجملتين أي حققوا إيمانكم وإن كانت مصدرية فالمعنى آمنوا إيماناً مشابهاً لإيمانهم كذا نقل عنه قدس سره والمآل واحد ولا فرق بينهما إلا بحسب النحو ولهذا لم يفرق المصنف بين الوجهين وقدم احتمال المصدرية إشارة إلى رجحانه لإبقاء الكاف على العمل سواء كان حرف جر أو اسماً وأما في صورة الكافة فالكاف ملغاة عن العمل كما أن رب ملغاة عن العمل **(مثلها في ربما)** ولذا قال مثلها في ربما ولم تجعل موصولة للتكلف أما أولاً فلاحتياجه إلى العائد وأما ثانياً فلأن المشبه به الإيقان والإيمان لا الذات وأيضاً ارتباط الناس بما قبله حينئذٍ مشكل ولو أريد بالموصول الإيمان لا الذات يلزم أن يكون الإيمان مؤمناً به وبالجملة لا تخلو عن اضطراب واختلال.

قوله: (واللام في الناس للجنس) أي للجنس وتعريف الحقيقة من حيث هي هي كما هو الظاهر من قوله **(والمراد به الكاملون في الإنسانية العاملون بقضية العقل)** إذ المناسب أن

قوله: والمراد به الكاملون في الإنسانية ولا بد في صرف معنى اللام إلى الجنس من هذا التأويل لإفادته حينئذٍ أن من جنس الإنسان منحصر في المؤمنين فيكون الحصر حصراً ادعائياً كما يقال في المبالغة زيد هو الرجل كما في ﴿الم ذلك الكتاب﴾ [البقرة: ١، ٢] إن حمل اللام في الكتاب على الجنس هذا على أن يراد الجنس من حيث هو قال صاحب الكشاف أو للجنس أي كما آمن الكاملون في الإنسانية أو جعل المؤمنون كأنهم الناس على الحقيقة ومن عداهم كالبهائم تم كلامه فالأول على أن يقصد الجنس من حيث هو هو والثاني على أن يراد به استغراق الجنس والحاصل أن الجنس إذا ذكر فإما أن يقصد به البعض من غير اعتبار وصف كما في ولقد أمر على اللئيم يسبني أو يقصد باعتبار وصف الكمال كما في ذلك الكتاب أو يقصد به الجنس كله والأول قليل الجدوى لا يصار إليه إلا عند تعذر الأخيرين فلذا فسر الناس بالكاملين في الإنسانية أو بمن هم الناس في الحقيقة فالحصر في الأول ناظر إلى كمال المؤمنين في صفة الإنسانية وفي الثاني إلى نقصان من عداهم وانحطاطهم عن مرتبة الإنسان فكأنهم لنقصانهم في الإنسانية ليسوا مندرجين في الناس والفرق بين الحصرين اعتباري والمآل واحد فإن المفهوم من الأول أن المؤمنين من جنس الناس ومن الثاني أنهم كل الناس قال القطيب في بيان قوله أو للجنس فليس المراد جميع الناس فإن جميع الناس لم يؤمنوا بل المراد جميع الناس الكاملين في الإنسانية أو يقال المراد جميع الناس فإذ من لم يؤمن غير داخل في الناس بل هم في عداد البهائم وفيه نظر لأن الوجه الأول ليس مبنياً على الاستغراق فإن معنى الكمال مستفاد من التعبير عن البعض باسم الجنس فالمراد الجنس من حيث هو لا الاستغراق فإن معنى المبالغة في زيد هو الرجل مستفاد من حصر جنس الرجل في زيد فإن المراد به أن هذه الحقيقة منحصرة في زيد وليس المراد أن جميع الرجل زيد قال الطيبي اعلم أن التعريف الجنسي يحمل ادعاء تارة على الكمال كما في قوله تعالى: ﴿الم ذلك الكتاب﴾ [البقرة: ١، ٢] وأخرى على الحصر كما في هذا الوجه وهو أن جعل المؤمنون كأنهم الناس على الحقيقة وكان يمكن أن يحمل الأول على الحصر أيضاً فإن الجنس لا يتعدد وحين وجد كتب غيره مثل التوراة والإنجيل والزبور حمل الحصر على الكمال وقال الإمام في قوله تعالى: ﴿شهر رمضان الذي أنزل فيه القرآن هدى للناس﴾ [البقرة: ١٨٥] يدل على أن المتقين في

يعبر عن الكاملين بلفظ الجنس لادعاء انحصاره فيهم وجه الدعاء أن ما عدا الكاملين من ذلك الجنس بلغ في النقصان مبلغاً انحط معه عن مرتبة ذلك الجنس واستحقاقه أن يسمى به فهو ملحق بالعدم كما أشار إليه بقوله فإن اسم الجنس الخ وله طريق آخر وهو أن المقصور عليه يترقى في الكمال إلى حد صار معه كأنه جنس كله وهذا الوجه أنسب بقوله المذكور وفي الكشاف أو للجنس أي كما آمن الكاملون في الإنسانية أو جعل المؤمنون كأنهم الناس على الحقيقة ومن عداهم كالبهائم في فقد التمييز بين الحق والباطل وما ذكره المص الوجه الأول من الوجهين فالظاهر الجنس من حيث هو لما ذكرنا ولأن الوجه الثاني المذكور في الكشاف مناسب للاستغراق فالوجه الأول الذي اختاره المصنف يناسب للجنس من حيث هو وقد اختار صاحب الكشاف حصر الجنس على الاستغراق في بحث الحمد وهنا أشار بتقديم الوجه على الأول على الثاني والمصنف اكتفى بالأول لرجحانه والاستغراق لازم له لكن نقل عن الشريف قدس سره انه اختار أن المفيد لذلك لام الاستغراق لا غير فلذا حمل الوجهين على الاستغراق وجعل الأول ناظراً إلى كمال المقصور عليه والثاني إلى قصور من عداه انتهى. قوله إن المفيد لذلك لام الاستغراق لا غير عجب منه لأن كون إفادة لام الجنس ما أفاده لام الاستغراق مما اعترف به في بعض كتبه بل هو أبلغ منه في الإفادة فكيف يدعي أن المفيد لذلك لام الاستغراق لا غير فتدبر فإن العقل يتحير على أن الحصر لأنهم الكاملون المستجمعة للمعاني المخصوصة بالجنس فكأنهم جميع أفراده يستلزم قصور من عداهم وأن غيرهم كالبهائم في عدم التمييز فلا

قوله: ﴿هدى للمتقين﴾ [البقرة: ٢] هم كل الناس فمن لا يكون متقياً كأنه ليس بناس وقال الراغب كل اسم نوع فإنه يستعمل على وجهين أحدهما دلالة على المسمى وفصلاً بينه وبين غيره والثاني لوجود المعنى المختص به وذلك هو الذي مدح به في نحو إذ الناس ناس والزمان زمان وذلك أن كل ما أوجده الله تعالى في هذا العالم جعله صالحاً لفعل خاص ولا يصلح لذلك العمل سواه كالفرس للعدو الشديد والبعير لقطع الفلاة البعيدة وعلى ذلك الجوارح كاليد والرجل والعين والإنسان أوجده لأن يعلم ويعمل بحسبه فكل شيء لم يوجد كاملاً لما خلق لم يستحق اسمه مطلقاً بل قد ينفي عنه كقولهم فلان ليس بإنسان أي لا يوجد فيه المعنى الذي خلق لأجله فقوله تعالى: ﴿ومن الناس من يقول آمنا بالله﴾ [البقرة: ٨] هو اسم جنس لا غير وقوله ﴿كما آمن الناس﴾ [البقرة: ١٣] معناه كما يفعل من وجد فيه تمام معنى الإنسانية الذي يقتضيه العقل والتميز وهم الصحابة رضوان الله عليهم.

قوله: ومن هذا الباب وهو باب تنزيل وجود الشيء بمنزلة العدم لفقد كماله الذي خلق هو لأجله قوله تعالى: ﴿صم بكم﴾ [البقرة: ١٨] ونحوه كونه من هذا الباب من حيث إن السمع والبصر واللسان لم تخلق لمجرد استماع ظاهر الأصوات وتغليب الحدقة نحو المبصرات وتأليف الحروف والكلمات مطلقاً بل المقصود من خلق تلك الآلات إدراك ما به كمال صاحبها فإذا فقدت فيه هذه الخاصية يكون وجودها بمنزلة العدم فيوصف صاحبها بما يوصف به فاقدها من الصمم والعمى والخرس.

قوله: يقتضيه العقل أي يحكم العقل أو بمقتضاه.

يندرجون في الناس ومن ههنا اكتفى المصنف بالأول وأشار إلى الثاني بقوله ولذلك يسلب عن غيره للتنبيه على الاستلزام المذكور.

قوله: (فإن اسم الجنس) هذا صريح في أن المصنف حمل اللام على الجنس من حيث هو ولا مساغ لخلافه وفيه أيضاً إشارة إلى أن اسم الجمع كالجمع المحلى يراد به الجنس مجازاً ويضمحل معه معنى الجمعية **(كما يستعمل لمسماه)** أي لما هو موضوع له **(مطلقاً)** سواء كان مستجمعاً المعاني المقصودة منه أو لا وهذا الاستعمال حقيقة.

قوله: (يستعمل لما يستجمع المعاني المخصوصة به أو المقصودة منه) وهذا الاستعمال مجاز متعارف ولذا قيل الشيء إذا ذكر مطلقاً ينصرف إلى الفرد الكامل لادعاء الانحصار فيه كما أوضحناه آنفاً وعلاقة المجاز الإطلاق والتقييد فإن قيل الإيمان من أحوال أفراد الإنسان دون الماهية قلنا المراد الماهية والجنس والأفراد[1] مستفاد من القرينة ولهذا قيل اسم الجنس يحتمل القليل والكثير وسره ما ذكرناه والفرق بين ما يقصد من اللفظ من الإطلاق والاستعمال وبين ما يقع عليه باعتبار الخارج واضح قيل تنادى عبارته بأن إرادة الكاملين باعتبار أن المراد الجنس المستجمع لخواصه وهذا طريق تفرد به الراغب وتبعه المصنف لا باعتبار حصر مطلق الجنس فيفهم بالنظر إلى كمالهم أو بالنظر إلى نقصان من عداهم وقصورهم عن مرتبة الإنسانية كما هو المشهور انتهى ويرد عليه أن كون المراد الجنس المستجمع لخواصه مع أن اللفظ ليس بموضوع له إنما هو بأحد الطريقين المشهورين فلا يظهر كون هذا طريقاً تفرد به الراغب غايته أنه سبق المصنف في هذا التوجيه وتبعه المصنف وارتضاه.

قوله: (ولذلك) أي ولكونه قد يستعمل لخواصه لما يستجمع **(بسلب)** أي صح سلب الجنس **(عن غيره)** أي عن أفراده التي هي غيره من أفراده الغير المستجمعة لخواصه **(فيقال زيد ليس بإنسان)** جامع للمعاني المخصوصة به والمقصودة منه كما يقال إنه إنسان أي من أفراد نفس الإنسان فلا تناقض ولو لم يستعمل الجنس لما يستجمع المعاني المخصوصة لما صح هذا السلب فصحة هذا السلب دليل أني على ذلك الاستعمال كما أن الاستعمال المذكور برهان لمي على ذلك السلب فلا دور.

قوله: كما يستعمل لمسماه مطلقاً أي من غير اعتبار المعاني المقصودة منه فيه.

---

(١) قال قدس سره في حاشية شرح مختصر المنتهى إن الأحكام جمع محلى باللام فإما أن يحمل على الاستغراق أو على الجنس المتناول للكل والبعض الذي أقله ثلثة منها لا بعينه انتهى فثبت أنه إذا حمل اللام على الجنس من حيث هو لا ينافي اعتبار الافراد باعتبار الخارج لما ذكرنا في أصل الحاشية وقد يكون المراد الجنس من حيث هو لا يعتبر الافراد وباعتبار الخارج بل لا يجوز مثل الإنسان نوع والحيوان جنس وغير ذلك إياك وأن تظن أن المراد بالجنس ما يتحقق في ضمن بعض الإفراد فيكون عهداً ذهنياً فإنه لا يناسب اعتبار وصف الكمال فإن بعض المحشيين نقل عن التحرير التفتازاني أن المعرف الجنسي قد يقصد به بعض الأفراد من غير اعتبار وصف فيه كما في أمر على اللئيم انتهى فاتضح الفرق بينه وبين الجنس من حيث هو إذا استفيد الافراد باعتبار الخارج.

قوله: (ومن هذا الباب قوله تعالى: ﴿صُمٌّ بُكْمٌ عُمْيٌ﴾ ونحوه) أي نفي اسم الجنس عمن لم يوجد فيه خواصه المطلوبة منه صم الخ. حيث جعل مسامع الكفار كالعدم وحكم عليهم بالصمم لعدم استعمالهم إياها في سماع الحق وهو مقصود من القوة السامعة فإذا انتفى صح السلب وكذا الكلام في بكم جمع أبكم وهو مفقود اللسان والبيان والمقصود من اللسان النطق بالحق فإذا انتفى ذلك صح سلب النطق وعمي جمع أعمى والمقصود من العيون النظر في الآيات والاعتبار بالعلامات فإذا أبوا عن ذلك سلبوا عنهم الأبصار وإنما قال ومن هذا الباب قوله الخ. لأن السلب فيها ضمني أو التزامي لا صريحي وفيه إشارة إلى أن المراد باسم الجنس ما يدل على الماهية الغير المتشخصة سواء كان جامداً أو مشتقاً وسواء كان معرفة أو نكرة وتخصيصه باسم الجامد لا يلائم[١] قوله تعالى: ﴿صُمٌّ بُكْمٌ عُمْيٌ﴾ الخ.

قوله: (وقد جمعهما الشاعر) أي جمع الاستعمالين إذ المراد من الناس الأول في قوله (إذ الناس ناس والزمان زمان) مسماها ومعناها مطلقاً ومن الثاني الكاملون في الإنسانية وإلا لا يفيد الحمل ولم يعكس لعدم الفائدة أيضاً وكذا الكلام في الزمان زمان لكن اللام في المسند إليهما للجنس من حيث تحققه في ضمن بعض الأفراد وفيه تنبيه على أن منشأ دعوى الكمال نفس اسم الجنس بقطع النظر عن تعريفه والتعريف إنما يفيد تعيينه نعم استفادة الكمال من لام التعريف بطريق مر تفصيله أكثر استعمالاً ولهذا قال المصنف فيما سبق فإن اسم الجنس كما يستعمل الخ. ولم يقل فإن اسم الجنس المعرف وكذا صرح به الراغب حيث قال: كل اسم نوع مستعمل على وجهين أحدهما دلالته على مسماه فصلاً بينه وبين غيره والثاني لوجود المعنى المختص به وذلك هو الذي يمدح به لأن كل ما أوجده في العالم جعله صالحاً لفعل خاص به لا يصلح له سواه كالفرس للغزو والبعير لقطع الفلاة البعيدة وعلى ذلك الجوارح كاليد والعين والناس أوجدوا ليعلموا فيعملوا فكل ما لم يوجد المعنى الذي خلق لأجله لم يستحق لاسمه[٢] مطلقاً فيقال ليس بإنسان ولولا هذا لكان كذباً.

قوله: (أو للعهد) عطف على للجنس آخر هذا على عكس الكشاف إذ الجنس هو

قوله: وقد جمعها الشاعر أي جمع استعمل اللفظ في مسماه مطلقاً واستعماله فيما يستجمع المعاني المخصوصة المقصودة منه في مصراع واحد من البيت فإن المراد من الناس الأول الجنس ومن الثاني الكاملون في الإنسانية وكذا المراد بالزمان الأول الجنس وبالثاني الكامل في الزمانية وكمال الزمان أن يرضى عنه أهله لما نالوا فيه من الخصب والرخاء والترفه والسرور.

---

(١) أو له ديار بها كنا وكنا نحبها.

(٢) قوله مطلقاً إشارة إلى أن المسلوب مطلق الإنسان لا الإنسان المستعمل لما يستجمع المعاني المخصوصة به والمقصودة منه هذا هو الظاهر من كلامه وقد صرح به البعض لكن الظاهر من كلام المص حيث قال ولذلك يسلب عن غيره أن المسلوب الإنسان المستجمع لخواصه وإلا لكان كذباً إلا أن يقال إنه حينئذٍ ملحق بغير الإنسان فيسلب عنه نفس المسمى بسبب انتفاء الخواص عنه.

الأصل المتبادر ما لم توجد قرينة على خلافه مع أن من يراد به العهد يدخلون في الجنس دخولاً أولياً فالعموم هو الأصل على أن قرينة العهد ليست بقوية وأيضاً إذا كان المراد به الرسول عليه السلام فتحصيل الإيمان المشابه لإيمانه عليه السلام ليس مقدوراً لهم فكيف يؤمرون به والقول بأنهم مأمورون بالإيمان المشابه لأصل إيمانه عليه السلام لا في القوة وزيادة الشدة مصحح لإرادة العهد لا دافع للمرجوحية.

قوله: **(والمراد به الرسول عليه السلام ومن معه)** والقرينة هي أنهم مقابلوهم بالإيمان ومبغضون عندهم فهم لذلك حاضرون في الأذهان فيكونون معهودين بهذا الاعتبار فيشار باللام إلى أولئك المعلومين وأيده بعضهم بأنه المأثور لأنه مروي عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما كما أخرجه ابن جرير ولعل لهذا قدمه صاحب الكشاف والمصنف حمل مثل هذا على أمثلة المراد بها كما صرح به في قوله تعالى: ﴿ربنا آتنا في الدنيا حسنة﴾ [البقرة: ٢٠١] الآية. فاختار العموم لما قلنا فما اختاره راجح واضح.

قوله: **(أو من آمن من أهل جلدتهم)** بكسر الجيم وسكون اللام ثم دال مهملة وهو من الحيوان ظاهر بشرته والمراد هنا قومهم وعشيرتهم وأهل ملتهم وقد ورد في الحديث قوم من جلدتنا أي من أنفسنا وعشيرتنا كما في نهاية ابن الأثير ويحتمل أن يكون هذا معنى حقيقياً له كما هو الظاهر أو استعارة بتشبيه العشيرة وأهل الملة بالجلد وظاهر البدن لجعلهم كجسد واحد في الاتصال وتألم الكل بتألم البعض قيل إن الأهل مقحم وقيل إنه كلجين الماء والأحسن أن الإضافة بيانية والمراد بأهل جلدتهم اليهود لأن منافقي المدينة منهم كما أشار إليه بقوله كابن سلام الخ. فإن عبد الله بن سلام وأشباهه حاضرون في أذهانهم ولا يغيبون من خواطرهم لشدة غيظهم بسبب إيمانهم والشيء إذا كان مبغوضاً أشد بغض كان حاضراً في الأذهان دائماً كما إذا كان الشيء محبوباً أشد حب لا يغيب عن الخواطر جزماً فهم بهذا الاعتبار معلومون معهودون مذكورون تقديراً فحسن أن يشار إليهم بلام العهد الخارجي الذي شرطه أن يكون المشار إليه معلوماً للمخاطب بأي وجه كان.

قوله: **(كان سلام وأصحابه)** هو عبد الله بن سلام بن حارث أبو يوسف من ذرية يوسف عليه السلام وقد تقدم بعض مناقبه في تفسير قوله تعالى: ﴿والذين يؤمنون بما أنزل إليك وما أنزل من قبلك﴾ [البقرة: ٤] الآية. **(والمعنى آمنوا إيماناً مقروناً بالإخلاص متمحضاً عن شوائب النفاق مماثلاً لإيمانهم)** بصيغة الأمر أراد به أن المأمور به الإيمان المشابه لإيمانهم الإيمان المقرون بالإخلاص لا في الكيفية والقوة وقد أشرنا إليه فيما مر.

قوله: من أهل جلدتهم أي جملتهم قال الجوهري اجلاد الرجل جسمه وبدنه وفي الحديث لحمه لحمي ودمه دمي أي هو مني ومن جملتي.

قوله: إيماناً مقروناً بالإخلاص معنى الإخلاص مستفاد من حصر الجنس أعني جنس الناس في بعض منه دلالة على كمال ذلك البعض في المعنى المقصود من الإنسانية حيث طلب منهم إيمان مماثل لإيمان هؤلاء البعض المخلصين في إيمانهم.

قوله: (واستدل به على قبول توبته الزنديق) الزنديق بوزن إكليل معرب ومعناه الملحد وفسر في المقاصد بالمنافق وهما متقاربان وهو معرب زنده أي يقول ببقاء الدهر فحينئذٍ لا يفسر بالمنافق قيل وهو في الأصل منسوب إلى زند وهو اسم كتاب أظهره مزدك في أيام قباد وزعم أنه تأويل كتاب المجوس الذي جاء به زرادشت الذي يزعمون أنه نبيهم انتهى وجمعه زنادقة وفسره الفقهاء بمن يبطن الكفر ويظهر الإسلام كالمنافق وهو كفر بالاتفاق فهو قسم من المنافق هذا كلام القوم ولا يجدي نفعاً لأن بعضهم يقول كالمنافق وبعضهم يقول هو قسم من المنافق مع أن تفسير الفقهاء بمن يبطن الكفر ويظهر الإسلام يقتضي أنه عين المنافق فما معنى التشبيه وجعله قسماً من المنافق وأيضاً إذا كان المراد به المنافق فلا وجه للاختلاف في أن توبته مقبولة في أحكام الدنيا أولاً إذ توبة المنافق مقبولة اتفاقاً وفي صرة الفتاوى الزنديق من يقول ببقاء الدهر أي لا يؤمن بالآخرة ولا بالخالق ويعتقد أن الحلال والحرام مشترك وقال سراج الدين في مكان آخر هو لا يعتقد إليها ولا حرمة شيء من الأشياء وفي قبول توبته روايتان والذي ترجح عدم قبول توبته بعد الأخذ انتهى. ما في صرة الفتاوى وهذا أقرب إلى القبول وفي الدر كالزنديق فإن توبته لا تقبل بل يقتل لأنه حد وجب فلا يسقط بالتوبة انتهى ولا خلاف في توبة الزنديق بينه وبينه تعالى ونفعه في النجاة

قوله: واستدل به على قبول توبة الزنديق قال الجوهري الزنديق من اليونانية وهو معرب والجمع الزنادقة وفي المغرب قال الليث الزنديق معروف وزندقته أنه لا يؤمن بالآخرة ووحدانية الخالق وعن ثعلب ليس زنديق من كلام العرب قال ومعناه على ما تقوله العامة ملحد ودهري وعن ابن دريد أنه فارسي معرب وأصله زنده أي يقول بدوام بقاء الدهر وفي مفاتيح العلوم الزنادقة وهم المانوية وكان المزدكية يسمون بذلك ومزدك هو الذي ظهر في أيام قباد وزعم أن الأموال والحرم مشتركة وأظهر كتاباً سماه زنداً وهو كتاب المجوس الذي جاء به زردشت الذي يزعمون أنه نبي فنسب أصحاب مزدك إلى زند أو عربت الكلمة فقيل زنديق قد اختلف العلماء في قبول توبة الزنديق فمنهم من ذهب إلى أنها تقبل ومنهم من قال إنها لا تقبل والأصح إنها لا تقبل وجه الاستدلال بالآية على قبول توبة الزنديق أن ما لا يقبل من المكلف لا يطلب منه بالأمر التكليفي والمنافقون قد أمروا بالإيمان إذ قيل لهم آمنوا كما آمن الناس والمفهوم من قوله هذا إن المنافقين زنادقة وجه ذلك أن معنى الزندقة على ما مر عدم الإيمان بالآخرة وبوحدانية الله تعالى وهذا المعنى موجود فيهم لأن القوم كانوا يهوداً وإيمان اليهود بالله ليس بإيمان لقولهم ﴿عزيز بن الله﴾ وهو شرك محض واعتقاد الشرك ينافي للإيمان بالوحدانية وكذلك إيمانهم باليوم الآخر ليس بإيمان لأنهم يعتقدونه على خلاف صفته حيث قالوا ﴿لن تمسنا النار إلا أياماً معدودة﴾ [البقرة: ٨٠] وأن أهل الجنة مستغنون عن التلذذ بالمطاعم والمشارب والمناكح لأن ذلك إنما احتيج إليه في هذه الدار لأجل نماء الأجسام وبقاء النوع ولا احتياج في الدار الآخرة إلى هذا لأن أهلها كلهم يحشرون في سن واحد لانماء فيه وأنهم بأشخاصهم سرمديون إلى الآباد فلا يتلذذون فيها إلا بالنسيم والأرواح العبقة والسماع اللذيذ والفرح والسرور أقول محل الخلاف الزنديق بمعنى الملحد النافي للصانع تعالى والدهري على عرف العامة لا الزنديق بمعنى لا يؤمن بالآخرة وبوحدانية الله تعالى وزندقة المنافقين على هذا المعنى.

عن العذاب المؤبد والشقاء المخلد وإنما الخلاف في قبول توبته قضاء إذا تاب الزنديق عن زندقته فتوبته مقبولة عند الله تعالى بلا خلاف وإنما الخلاف في قبولها في ظاهر الشرع وأحكام الدنيا حتى ذهبت الأئمة الحنفية إلى أنه تقبل توبته بعد الظفر به بل يقتل وإن تاب كذا قيل ويخدشه ما في بعض حواشي الدرر[1] ولا تقبل توبة ساب النبي عليه السلام سواء جاء تائباً من قبل نفسه أو شهد عليه بذلك بخلاف غيره من المكفرات فإن الإنكار فيها توبة انتهى. والمستفاد أن جميع الكفريات ما سوى السب المذكور يقبل توبته ولا يقتل لأن قتله لارتداده وكفره كما صرح به علماؤنا فإذا تاب عن كفره لا يقتل بخلاف السب المذكور فإن قتل الساب حد له لتعلقه حق العبد كحد القذف فلا يسقط بالتوبة إذا عرفت ما فصلناه لك فاعلم أنه إن كان مراد المصنف بالزنديق المنافق أو قسم من المنافق فأمر الاستدلال تام والإبل يراد به الزنديق بالمعنى المفسر في صرة الفتاوى فلا مساس له في هذا المقام راجح عند العلماء الأعلام.

قوله: (**وإن الإقرار باللسان**)[2] أي بدون الإذعان (**إيمان**) أي يطلق عليه لفظ الإيمان عند أهل اللسان اللغة لقيام دليل يطلق أي الإذعان القلبي فإن أمارة الخفية كافية في صحة إطلاق اللفظ على سبيل الحقيقة كالغضبان والفرحان الإيمان الغضبان على سبيل الحقيقة على من يظهر علامة الغضب وكذلك يطلق لفظ المؤمن على سبيل الحقيقة على من يظهر أمارة الإيمان كالإقرار باللسان فإنه أمارة على وجود التصديق الذي هو الإيمان المنجي لا لكونه إيماناً حقيقة في الشرع بل لدلالته على أمر مبطن أقيم مظهره مقامه وأن دلالة الإقرار على التصديق لما كان لفظياً جاز تخلف المدلول عنه فهذا الإقرار إذا تحقق في المنافقين مع تخلف المدلول عنه أمر الشارع إياهم بالإيمان المقرون بالإخلاص (**وإلا لم يفد التقييد**) أي وإن لم يكن الإقرار إيماناً أمرهم الشارع بالإيمان ولم يقيده بقوله: ﴿كما آمن الناس﴾

قوله: وأن الإقرار باللسان إيمان وجه دلالة الآية على ذلك أن تقييد الإيمان المأمور به بآمنوا بكونه إيماناً مماثلاً لإيمان الخلص وهو الإقرار المطابق لما في القلب يرشدك إلى أن الإيمان قسمان قسم هو مجرد إقرار باللسان عن مواطاة القلب وقسم آخر هو إقرار مطابق له فقيد بهذا القيد للدلالة على أن المطلوب بالتكليف هو هذا دون الآخر ولو لم يكن مجرد الإقرار بالشهادتين إيماناً يكون التقييد بهذا القيد مستدركاً لاندراج مضمون القيد حينئذٍ في مطلق الإيمان المدلول عليه بآمنوا إذ معنى آمنوا على هذا أحدثوا ما هو إيمان وهذا يغني عن ذلك التقييد.

---

(١) وهو الشرنبلالي ولو قيل الحصر المذكور ليس بتام إذ الساحر والساحرة أيضاً يقتلان لم يبعد.

(٢) فإن الشارع طلب الإيمان المقرون بالإخلاص من المنافقين ولو آمنوا كذلك كان مقبولاً في أحكام الدنيا والآخرة والزنديق إما نفس المنافق أو من جملتهم لكن علماءنا لم يختلفوا في أن المنافقين يقتلون أم بل اتفقوا على أنهم لا يقتلون وإن لم يتوبوا فضلاً عن أن ط يتوبوا ولا يعرف وجه ما قاله المصنف هنا والله أعلم.
ط والعجب أن بعضهم اعترض فقال وفيه أنه يجوز كون حكم الخاص مخالفاً لحكم العام لخصوصية فيه انتهى كأنه لم ينظر إلى كلام الفقهاء المختاري الفضلاء.

[البقرة: ١٣] وهذا مراد المصنف ولا يريد به أن مسمى الإيمان الشرعي هو الإقرار كما ذهب إليه الكرامية حتى يقال إن المستدل به الكرامية وقد مر أن الخلاف معهم فيمن تفوه بالشهادتين فارغ القلب عما يوافقه أو ينافيه وأما من ادعى الإيمان وخالف قلبه لسانه كالمنافقين فكافر بالاتفاق انتهى. مع أن ما ذكره منظور فيه وقد مر توضيحه في قوله تعالى: ﴿وما هم بمؤمنين﴾ [البقرة: ٨].

قوله: **(الهمزة فيه للإنكار)** أي مجازاً من قبيل ذكر المسبب وإرادة السبب فإن الاستفهام عن الشيء مسبب عن الجهل المسبب عن عدم توجه الذهن إليه المسبب عن إنكاره وهو قسمان إنكار للوقوع ويسمى إبطالي بمعنى لم يقع ولم يوجد وإنكار للواقع ويسمى توبيخي بمعنى أنه لا ينبغي أن يقع والمراد هنا الأول لكن الإنكار راجع إلى التشبيه والقيد مع إثبات المقيد إن حمل كلامهم على التورية وإلا فراجع إلى الإيمان نفسه وقد استوفي الكلام فيه سابقاً وكلام المصنف مائل إلى الثاني ولهذا قال: **(واللام مشار بها إلى الناس)** في ﴿كما آمن الناس﴾ [البقرة: ١٣] والعهد الذهني قد يكون بإعادة المتقدم بعينه وهو الأكثر ويسمى العهد الحقيقي وقد يكون بإعادة لازمه ووصفه ويسمى العهد التقديري كأنه جرى ذكره بذكر موصوفه الحقيقي أو الادعائي والزعمي كما فيما نحن فيه فإنهم زعموا أن الإيمان مستلزم للسفه كما بينه المصنف.

قوله: **(أو الجنس)** من حيث في ضمن جميع أفراد المؤمن الخالص فإن الاستغراق من أفراد الجنس عند المحققين وأما إرادة الجنس من حيث هو هو فهو وإن أمكن اعتبار جميع الأفراد بتحقيق سبق تكلف هنا لقوله **(بأسره وهم)** فإنه ظاهر في الاستغراق بأسره هو في الأصل لما يشد به الأسير فإذا اسلم بوثاقته فقد سلم بجملته ثم صار عبارة عن كل ما يراد جميعه وهو المراد في مثل هنا قوله وهم أي المراد بالناس على تقدير العهد **(مندرجون)** داخلون **(فيه)** أي في الجنس المراد جميعه **(على زعمهم)** أي زعم المنافقين وهم أعقل الناس وأكملهم وإذا أريد بالناس الجنس بأسره فدخولهم فيه واضح غني عن البيان والقول بأن بيان دخولهم لبيان كونه على زعمهم ضعيف لأن كون المؤمنين بأسرهم سفهاء لا يكون إلا بزعمهم لأن منشأ السفه عندهم الإيمان الخالص كما فهم من الوجه الأول المعول في تقرير المصنف فالأولى عدم التعرض له[1] ومندرجون فيه بمعنى داخلون من درجة إذا طواه.

قوله: والللام مشار بها إلى الناس أي الناس السابق ذكرهم فيكون اللام للإشارة إلى المعهود الخارجي.

قوله: والجنس بأسره أي أو لاستغراق جنس السفيه الداخل فيه الناس المذكورون دخولاً أولاً على زعمهم.

---

(١) ألا أن يقال وإنما تعرض لذلك لأنهم عندهم أعرق الناس وأرسخهم في السفه وللتنبيه على ذلك بين اندراجهم بعد بيان أنهم هم المرادون بالسفهاء فقط لما ذكر.

قوله: (وإنما سفهوهم لاعتقادهم فساد رأيهم) قد مر مراراً أنهم لكونهم صماً وعمياً ومختومي القلوب رأوا الحسن قبيحاً والقبيح حسناً اعتقدوا أن آراء المسلمين فسدت وعقولهم اختلت وكانوا من زمرة السفهاء خارجين عن عداد العقلاء وبناء التفعيل للنسبة مثل فسق أي وإنما نسبوا المؤمنين إلى السفه لاعتقادهم الخ.

قوله: (أو لتحقير شأنهم) لأنهم كانوا في وجاهة وسعة عيش في قومهم ولذا حقروا شأن المسلمين الفقراء فنسبوا السفه إلى الكل مجازاً للملابسة التامة.

قوله: (فإن أكثر المؤمنين كانوا فقراء) إشارة إلى ما ذكرنا فيكون من قبيل قتل بنو فلان والقاتل واحد منهم وإنما احتجنا إلى ذلك لأن لام السفهاء إما للعهد أو للجنس وعلى كلا التقديرين لا مساغ لأن يراد بها فقراء المسلمين فقط أما على الثاني فظاهر وأما على الأول فلأن المعهودين أما الرسول عليه السلام ومن معه أو من آمن من أهل ملته فحينئذٍ يجري هذا الوجه والذي قبله على تقدير كون اللام في السفهاء للجنس أو العهد لما عرفت سره **(ومنهم موالي كصهيب وبلال)**.

قوله: (أو للتجلد وعدم المبالاة) أي التكلف أي الشجاعة مأخوذة من الجلد بفتحتين الأرض الصلبة والمشتق منه قد يكون جامداً وسيجيء البيان إن شاء الله تعالى قيل يعني أنهم كانوا عالمين بأن من آمن منهم من السفه بمعزل إلا أنهم سفهوهم إظهاراً للشجاعة وعدم المبالاة بإيمانهم توقياً من الشماتة بهم انتهى. وهذا التوجيه لا يلائم قوله تعالى: ﴿أفمن زين له سوء عمله﴾ [فاطر: ٨] الآية. وما سيق أيضاً تصوروا الفساد بصورة

قوله: وإنما سفهوهم أي حكموا عليهم بالسفاهة وانسبوهم إليها والحكم بالسفاهة مستفاد من التعبير عنهم بلفظ السفهاء وفي الكشاف والاستفهام في ﴿انؤمن﴾ [البقرة: ١٣] في معنى الانكار واللام في ﴿السفهاء﴾ [البقرة: ١٣] مشار بها إلى الناس كما تقول لصاحبك إن زيداً قد اسعى بك فتقول أو قد فعل السفيه ويجوز أن يكون للجنس وينطوي عنه الجاري ذكرهم على زعمهم واعتقادهم لأنهم عندهم اعرق الناس في السفه.

قوله: سعى بك معناه سعى بك إلى الوالي أي وشى به ونم وإذا حمل معنى اللام على الاستغراق يكون السفهاء شاملاً للناس الذين سبق ذكرهم ولغيرهم ولما كان سوق الكلام لهم دخلوا فيه دخولاً أولياً كما في قوله تعالى: ﴿فلما جاءهم ما عرفوا كفروا به فلعنة الله على الكافرين﴾ [البقرة: ٨٩] ويتغير معنى السفهاء بتغير إرادة معنى الناس جنساً أو عهداً على كلا التقديرين فيه.

قوله: أو للتجلد أي للتصبر قوله إن فسر قيد لكون التسفيه للتجلد هذا مبني على أن اللام في ﴿السفهاء﴾ [البقرة: ١٣] و﴿الناس﴾ [البقرة: ١٣] للعهد بخلاف التعليلين الأولين فإنهما على كون اللام فيهما للجنس والحاصل أن المنافقين إنما سفهوا المؤمنين مع أنهم العقلاء المراجيح ووزان العقول لأجل أوجه ثلاثة الأول أن المؤمنين عندهم على الباطل ومن ركب متن الباطل كان سفيهاً والثاني أن المؤمنين كانوا فقراء وهم كانوا في رياسة وسطة فنسبوهم إلى السفه تحقيراً لشأنهم الثالث أنه لما أسلم عبد الله بن سلام وأصحابه توقع المنافقون شماتة أعدائهم بهم فتوقوا شماتتهم وقالوا إنهم سفهاء لا يعبأ بهم.

الصلاح لما في قلوبهم فالأولى أن لفظة أو لمنع الخلو لا لمنع الجمع فهم مصرون على أن رأي المسلمين مختل لا صلاح فيه ولم يكونوا ظانين بأن المؤمنين من السفه بمعزل فضلاً عن كونهم عالمين به ومع ذلك حقروا شأنهم وأظهروا الجلادة دونهم وهذا الوجه يؤيد كون قولهم هذا مجاهراً لدى المؤمنين فلا جرم أنهم أظهروه تورية ونفاقاً. قوله: **(بمن آمن منهم إن فسر الناس بعبد الله بن سلام وأشياعه)** يشير إلى أن هذا الوجه مختص بكون اللام في السفهاء للعهد مشاراً بها إلى الناس المراد به من آمن من أبناء جنسهم ثم إن في كلامه احتياكاً لأن التحقير معتبر فيه التجلد والتجلد معتبر فيه التحقير للتلازم بينهما وهذا مؤيد لكون الانفصال لمنع الخلو فقط بل اعتقاد فساد رأيهم مستلزم لتحقيرهم في دينهم وإظهار الجلادة عندهم.

قوله: (والسفه خفة) أي هو في اللغة الخفة والتحرك يقال زمام سفيه أي مضطرب وسفهت الرياح الرماح والنار إذا حركتها بخفة فلا يكون مختصاً بالعقلاء ثم استعمل في عرف اللغة والشرع لنقصان العقل والرأي وشاع فيه حتى صار حقيقة فيختص بالعقلاء وخفة النفس شاملة للأمور الدنيوية والدينية والأخير هو المراد هنا وما نقل عن شرح التأويلات من أن السفه ترك العمل بمقتضى العقل مع قيام العقل وقيل عمل بموجب الجهل على علم بأنه مبطل انتهى. فحد مختص بالفرد الكامل **(وسخافة رأي)** عدم استحكامه.

قوله: (يقتضيهما نقصان العقل والحلم) بكسر الحاء وسكون اللام هو الأناة والوقار[1]. قوله: **(يقابله)** أي يضاده عادة اللغويين إطلاق التقابل على تقابل التضاد وغيره وإنما ذكره هنا لأن الأشياء تنكشف بأضدادها.

قوله: (رد ومبالغة في تجهيلهم) رد بأبلغ رد لم يتعرض له لما ذكره أولاً فإن اشتماله

قوله: والسفه خفة قال الجوهري السفه ضد الحلم وأصله الخفة والحركة ويقال تسفهت الريح الشجر أي مالت به وقولهم سفه نفسه وغبن رأيه وبطر عيشه ورشد أمره كان الأصل سفهت نفس زيد ورشد أمره فلما حول الفعل إلى الرجل انتصب ما بعده بوقوع الفعل عليه لأنه صار في معنى سفه زيد نفسه بالتشديد هذا قول البصريين والكسائي ويجوز عندهم تقديم المنصوب بأن يقال نفسه سفه زيد كما يجوز غلامه ضرب زيد وقال الفراء لما حول الفعل من النفس إلى صاحبها خرج ما بعده مفسراً ليدل على أن السفه فيه أو كان حكمه أن يكون سفه زيد نفساً لأن المفسر لا يكون إلا نكرة ولكنه ترك على إضافته ونصب كنصب النكرة تشبيهاً ولا يجوز عنده تقديمه لأن المفسر لا يتقدم والسخافة الرقة يقال ثوب سخيف أي غير صفيق.

قوله: والحلم يقابله أي الحلم بكسر الحاء الاناءة والوقار من حلم الرجل بالضم فهو حليم.

قوله: رد ومبالغة أي رد لنسبتهم المؤمنين إلى السفه ومبالغة في تجهيلهم بكلمة الأوان وتوسيط ضمير الفصل وتعريف الخبر والاستدراك بلا يعلمون والمبالغة في التجهيل مستفادة من

---

(١) بالفتح العقل وبالضم ما يراه النائم في نومه والمراد هنا ما ذكر في الأصل ويحتمل الفتح.

التأكيدات كاشتمالها ما قبله وفي كلامه مع النظم لف ونشر مرتب فالرد لتسفيههم المؤمنين ناظر إلى قوله تعالى: ﴿ألا إنهم هم السفهاء﴾ [البقرة: ١٣] والمبالغة في التجهيل ناظر إلى قوله تعالى: ﴿ولكن لا يعلمون﴾ [البقرة: ١٣] وإشارة إلى أن قوله تعالى: ﴿ولكن لا يعلمون﴾ [البقرة: ١٣] ليس عذراً لهم مثل قوله تعالى في قصة يوسف عليه السلام: ﴿قال هل علمتم ما فعلتم بيوسف وأخيه إذ أنتم جاهلون﴾ [يوسف: ٨٩] فإنه عذر لهم وهنا ليس كذلك بل لبيان أن جهلهم جهل مركب لا يرجى زواله إلا بتوفيق من الله تعالى كما أشار إليه بقوله فإن الجاهل الخ. ووجهه أن لا يعلمون نزل هنا منزلة اللازم للمبالغة ولذلك لم ينبه المصنف على المفعول المحذوف لما ذكرنا ثم إنه جعل حال كونه مطلقاً كناية عن ذلك الفعل حال كونه متعلقاً بمفعول مخصوص دلت عليه قرينة وهو كونهم السفهاء فالجهل بالسفه الذي هو جهل جهل مركب كأنه قيل ألا إنهم هم الجهلاء ولكن لا يعلمون أنهم جهلاء وفيه مبالغة عظيمة في إثبات الجهل المركب ولو قدر المفعول على معنى أنهم لا يعلمون أنهم هم السفهاء لفاتت تلك المبالغة وأما ما قيل من أن معناه لا يعلمون ما يحل بهم العذاب لأجل السفه في الآخرة فهو في نفسه معنى لطيف لكن لا يناسب مقام التوبيخ ولا يلائم تقرير المصنف أصلاً.

قوله: (فإن الجاهل بجهله) الباء متعلق بالجاهل وقيل بجهله صفة الجاهل ولا يعرف له وجه **(الجازم)** صفة الجاهل **(على خلاف ما هو الواقع)** وهو جزمهم بأن المؤمنين لأجل إيمانهم الخالص سفهاء وهذا خلاف الواقع وكون هذا جزماً مستفاد من إصرارهم وعدم تنصحهم بالنصح فلا ريب أنهم جازمون به فلا إشكال بأن عدم العلم بالجهل محتمل للتحقق في ضمن عدم العلم بشيء من النقيضين وفي ضمن الجزم بمقتضى الجهل.

قوله: (أعظم ضلالة وأتم جهالة) فإنه لظنه أنه كمال لا يروم زواله بل يطلب دوامه فلا يرجى فلاحه **(من المتوقف)** أي المتوقف عن التصديق بأحد الطرفين المتردد بينهما **(المعترف)** مع الاعتراف **(بجهله فإنه ربما يعذر وتنفعه الآيات والنذر)** فإنه وإن كان في ضلالة أيضاً لكنه ليس في مرتبة الجهل المركب أما أولاً فلأنه قد يكون بعض من أفراده معذوراً كمن أسلم في دار الحرب أو نشأ في بادية أو على رأس شاهق الجبل فإنه معذور لاعترافه بجهله مع عدم تمكن إزالته لعدم وصول الدعوة وأما ثانياً: فلأنه ينفعه الآيات والنذر إن بلغت إليه أو من نشأ في العمران وابتلي بالخسران مع علمه بأنه في جهالة

الحكم عليهم بالجهل المركب فإن التسجيل عليهم بالسفاهة نفياً للعلم عليه إثبات للجهل ثم حكم عليهم بأنهم يجهلون جهلهم فإن معنى لا يعلمون لا يعلمون أنهم هم السفهاء فكأنه قيل ألا إنهم هم الجهلاء ولكن لا يعلمون أنهم جهلاء وقد أشار إليه بقوله فإن الجاهل الخ.

قوله: فإنه ربما يعذر أي فإن الجاهل المتوقف المعترف بجهله ربما يكون معذوراً في جهله وينفعه النصح والموعظة بالآيات والإنذارات لكونه مستعداً لقبول الحق بخلاف الجاهل الجازم بما هو خلاف الواقع فإن جزمه بذلك يدفع قبول ما هو الحق ويحجبه عنه.

وضلالة تنفعه النصائح والمواعظ بالنسبة إلى بعض أشخاصه بخلاف الجهل المركب في ذلك كله وهذا مراد المصنف وإن كان في عبارته نوع تسامح فإن ظاهرها يوهم أن كلهم قد يعذر الخ. وأما المتوقف عن التصديق المذكور من غير اعتراف بجهله فحكمه حكم الجاهل بجهله الجازم وأما الظان بخلاف الواقع فداخل في الجهل المركب فاستوفى أحكام الأقسام الأربعة الأول ما ذكره المصنف بالأتمية والثاني الظان بخلاف الواقع والثالث المتوقف عن التصديق من غير اعتراف بجهله والرابع ما ذكره المصنف والمراد بالآيات الآيات العقلية أفاقية أو أنفسية والآيات النقلية والنذر جمع نذير بمعنى الإنذار.

قوله: (وإنما فصلت الآية) فصلت مجهول من التفعيل أي أتي بفاصلة **(بلا يعلمون)** والفاصلة في النثر بمنزلة القافية في النظم وجوز التخفيف من الثلاثي والمعنى وفصلت الآية أي ضمت الآية بلا يعلمون لأنه أكثر طباقاً وهو في الاصطلاح البديعي الجمع بين

قوله: وإنما فصلت الآية بلا يعلمون التفصيل هنا من الفاصلة كالتقفية من القافية أي وإنما جعل فاصلة هذه الآية ﴿لا يعلمون﴾ [البقرة: ١٣] وفاصلة الآية التي قبلها ﴿لا يشعرون﴾ [البقرة: ١٢] لأن العلم أكثر طباقاً للسفه والطباق المطابقة وهي الجمع بين الضدين وإنما قال الأكثر لأن في ﴿لا يشعرون﴾ [البقرة: ١٢] مطابقة للسفه أيضاً لكن تلك المطابقة أقل من طباق العلم ولأن التمييز بين الحق والباطل في أمر الدين يحتاج إلى إمعان نظر وتأمل يتوصل بهما إلى ذلك التمييز المسمى بالعلم ولما اخلوا ما به يتوسل إلى العلم والتمييز ناسب أن ينفى عنهم العلم بخلاف النفاق وما ادى هو إليه من الفتن والفساد فإنه كالمحسوس يكفي في معرفته الشعور الذي هو الحس الحيواني ولما لم يعرفوا ما يتوصل إليه بمجرد الحس الحيواني كان الأنسب أن يسلب عنه الشعور إشعاراً بأنهم أنزل مرتبة من البهائم قال الراغب أصل الشعور على وجهين تارة يؤخذ من الشعر ويخبر به عن المس وعنه استعمل المشاعر للحواس فإذا قيل فلان لا يشعر وذلك أبلغ في الذم من قولهم إنه لا يسمع ولا يبصر لأن حسن اللمس أعم من حسن السمع والبصر وتارة يقال شعرت له أي ادركت شيئاً وقالوا فلان شق الشعر في كذا إذا دقق النظر فيه ومنه أخذ الشاعر لإدراكه دقائق المعاني فظهر أن شعرت يستعمل بمعنى أحسست وبمعنى أدركت وفطنت فقوله ﴿وما يشعرون﴾ [البقرة: ٩] في الآية الأولى نفي الإحساس عنهم وفي هذه الآية نفي الفطنة لأن معرفة الصلاح والفساد يدرك بالفطنة وفي الآية التي بعدها نفي العلم وفي نفيها على هذه الوجوه تنبيه لطيف ومعنى دقيق وذلك أنه بين في الأول أن في استعمالهم الخديعة نهاية الجهل الدال على عدم الحس وفي الثاني أنهم لا يفطنون تنبيهاً على أن ذلك أي عدم الفطنة لازم لهم لأن من لا حس له لا فطنة له وفي الثالث أنهم لا يعلمون تنبيهاً أن ذلك أيضاً لازم لهم لأن من لا فطنة له لا علم له قال الزمخشري في وجه تفصيل هذه الآية بلا يعلمون والتي قبلها بلا يشعرون أن أمر الديانة والوقوف على أن المؤمنين على الحق وهم على الباطل يحتاج إلى نظر واستدلال حتى يكتب الناظر المعرفة وأما النفاق وما فيه من البغي المؤدي إلى الفتنة والفساد في الأرض فأمر دنياوي مبني على العادات معلوم عند الناس خصوصاً عند العرب في جاهليتهم من التغاور والتناحر والتحازب فهو كالمحسوس المشاهد ولأنه قد ذكر السفه وهو جهل وكان ذكر العلم معه أحسن طباقاً له قال الشيخ الفاضل اكمل الدين في حواشيه للكشاف.

المتضادين إذ السفه جهل فذكر العلم معه جمع بين المتضادين في الجملة وقيل المراد المعنى اللغوي وهو المناسبة لتناسب عدم العلم والسفاهة فهو معنى لغوي يرجع إلى مراعاة النظير وهي جمع أمر وما يناسبه لا بالتضاد وهذا بالنظر إلى النفي والأول إلى المنفي والاعتبار للنفي لكونه صريحاً **(والتي قبلها بلا يشعرون لأنه أكثر طباقاً لذكر السفه)** فلا جرم أن الوجه الثاني أولى وإنما قال أكثر طباقاً لأن الشعور لكونه من أقسام الإدراك له طباق للسفه في الجملة وهذا إن لم يعد الشعور وهو إدراك الحواس الظاهرة من العلم وهو المختار وإن عد منه كما ذهب إليه البعض فالفرق مشكل لكن ميل المصنف إلى الأول.

قوله: (ولأن الوقوف) وجه ثان لاختيار العلم هنا والشعور هناك والوجه ناظر إلى اللفظ والثاني إلى المعنى ولما كان الأول من المحسنات البديعية قدمه أي ولأن الاطلاع **(على أمر الدين والتميز بين الحق والباطل مما يفتقر إلى نظر وتفكر)** غير محسوس فيحتاج إلى نظر ثاقب وفكر صائب فلذلك فصلت الآية بلا يعلمون للتنبيه على أنهم لم ينظروا إلى ما يؤدي العلم ولم يلتفتوا له بقوا خائبين ولم يدخلوا في زمرة العالمين وأما الفتن والفساد الذي نتيجة النفاق فأمر مشاهد أو في الظهور كالمحسوس فالآية هناك فصلت بلا يشعرون للإشعار بأنهم فاقدون للحواس فأنى لهم الشعور بالمحسوس فعلم أن نفيه أبلغ في الذم من نفي العلم.

قوله: (وأما النفاق وما فيه من الفتن والفساد فإنما يدرك بأدنى تفطن وتأمل فيما يشاهد من أقوالهم وأفعالهم) والذكاء شدة قوة للنفس معدة لاكتساب الآراء وتسمى هذه القوة الذهن وجودة تهيئها لتصور ما يرد عليها من الغير الفطنة كذا في أوائل المطول والمراد بالتفطن هنا التأمل ولهذا عطف عليه قوله تأمل لكونه سبباً للفطنة المذكورة.

قوله تعالى: ﴿وَإِذَا لَقُوا الَّذِينَ آمَنُوا قَالُوا آمَنَّا وَإِذَا خَلَوْا إِلَىٰ شَيَاطِينِهِمْ قَالُوا إِنَّا مَعَكُمْ إِنَّمَا نَحْنُ مُسْتَهْزِئُونَ ﴿١٤﴾﴾

قوله: (بيان لمعاملتهم) أي بيان معاملتهم بكلا الفريقين معاً وما سبق بيان معاملتهم

قوله: ولأنه قد ذكر السفه جواب آخر عن السؤال وهو من باب المطابقة المعنوية إذ لو كانت لفظية لقيل لا يرشدون فإن المقابل للسفه هو الرشد أو قيل ألا إنهم هم الجهلاء ليقابل يعلمون أقول فرق الراغب بين الشعورين الواقعين في الآيتين الأوليين المفصلتين بما يشعرون ولا يشعرون بأن حمل الأول على الإحساس والثاني على الفطنة والمفهوم من كلام القاضي وصاحب الكشاف أن كليهما بمعنى الإحساس فإن قول القاضي فإن النفاق وما فيه من الفتن والفساد وارد على طريق اللف والنشر أي فإن النفاق المدلول عليه بيخادعون الآية وما فيه من الفتن والفساد المدلول عليه بقوله ﴿ألا إنهم هم المفسدون﴾ [البقرة: ١٢] فإنما يدرك بأدنى تأمل فهو كالمحسوس فنفى عنهم الإحساس عقيب هاتين الآيتين بما يشعرون ولا يشعرون وكذا المعنى في كلام الكشاف.

قوله: فيما يشاهد من أقوالهم واقعاً لهم يعني به أن الفتن والفساد وإن كان أمراً معقولاً لكن علامته وأماراته أمور محسوسة محسوساً أيضاً فلذا قيل ﴿لا يشعرون﴾ [البقرة: ١٢].

(مع المؤمنين والكفار) فقط فلا تكرار وأيضاً إن المراد بآمنا أولاً إخبار عن إحداث وهنا عن إحداث إخلاص الإيمان وهذا مختار الإمام وأيده بأن الإقرار اللساني كان معلوماً منهم غير محتاج إلى البيان وإنما المشكوك الإيمان والإخلاص القلبي قول المصنف وما روي الخ. إشارة إليه ألا يرى أن قول[1] رئيس المنافقين ابن أبي يا أبا الحسن إن إيماننا كإيمانكم وتصديقنا كتصديقكم صريح فيما ذكره الإمام فالغرض من نقل هذه الرواية إشارة إلى ذلك وأيضاً إذا لوحظ أن قولهم آمنا مقيد بلقائهم المؤمنين وأن الشرطية الثانية معطوفة على الأولى على أن كلاً منهما كالشرطيتين السابقتين بل على أنهما بمنزلة كلام واحد **(وما صدرت به القصة فمساقة لبيان مذهبهم)** ظهر أن الآية سيقت لبيان معاملتهم مع المؤمنين وأهل دينهم كما أن صدر القصة مسوقة لبيان نفاقهم ومذهبهم اضمحل ذلك التوهم كذا قيل وهذا تفصيل ما أجمله المص بقوله بيان لمعاملتهم إلى قوله **(وتمهيد نفاقهم)** وتمهيد نفاقهم إنما يكون إذا كان قولهم آمنا في مواجهة المؤمنين فيتضح ما قلنا من قولنا وما سبق بيان معاملتهم ولك أن تقول إن آمنا في الأول إنشاء وهنا إخبار عن الإيمان ودعوى إحداث الإذعان **(فليس بتكرير)** فلا تكرار وقيل إنه لو كان وإذا قيل عطفاً على ﴿يكذبون﴾ [البقرة: ١٠] دون

قوله: فليس بتكرير لما أوهم ظاهر قولهم ﴿آمنا﴾ [البقرة: ٨] في صدر القصة وههنا مع ما يتلوه من نفي الإيمان عنهم هنا وهناك التكرار لما أن كلا منهما يفيد إحداث الإيمان منهم مع نفيه عنهم نفياً صريحاً في الأول وضمناً ههنا دفع هذا الوهم بأنهما وإن كانا متحدين ظاهراً لكنهما متباينان في الغرض المسوق له فإن الآية الأولى مسوقة لمذاهب المنافقين فإنه قد تبين فيها أن مذهبهم أنهم أظهروا الإيمان وأبطنوا الكفر والآية الثانية سيقت لبيان أن لهم حالين متقابلين حالهم مع المؤمنين إبطان الكفر بإظهار الإيمان عندهم ومع الكفرة إظهار الكفر وفي الكشاف مساق هذه الآية بخلاف ما سيقت له أول قصة المنافقين فليس بتكرير لأن تلك في بيان مذهبهم والترجمة عن نفاقهم وهذه في بيان ما كانوا يعملون عليه مع المؤمنين من التكذب لهم والاستهزاء بهم ولقائهم بوجوه المصادقين وإيهامهم أنهم معهم فإذا فارقوهم إلى شطار دينهم صدقوهم ما في قلوبهم هذا والحاصل إن توهم التكرار إنما نشأ من حمل معنى الشرطية الأولى على الاستقلال كالشرطيتين السابقتين فإنه إذا جرد النظر على مضمون هذه الشرطية مستقلة من غير نظر إلى ما عقبتها من الشرطية الأخرى المعطوفة عليها يكون مضمون الجزاء مكرراً مع مضمون ﴿آمنا﴾ [البقرة: ٨] ومن الناس من يقول ﴿آمنا﴾ [البقرة: ٨] لكن دفع ذلك الوهم بجعل الشرطية الأولى مع الشرطية الثانية في حكم شرطية واحدة غير مستقلة إحداهما بدون الأخرى فكأنه قيل وإذا لقوا الفريقين قالوا عند أحدهما كذا وعند الآخر كذا والغرض الإخبار بمخالفة قولهم عند أحد الفريقين لما قالوه عند الفريق الآخر بياناً لمذبذبهم في الدين وعدم ثباتهم على قول وفي ضمنه تسجيل على نفاقهم في دعوى الإيمان تبعاً وأصل الغرض بيان معاملتهم مع المؤمنين ومع أهل دينهم وهذا البيان إنما يستفاد من مجموع الشرطيتين المتعاطيتين قال القطب قوله مساق هذه الآية كأنه جواب سؤال تقديره أن يقال هذه الآية وهي قوله: ﴿وإذا لقوا الذين آمنوا قالوا آمنا وإذا خلوا إلى شياطينهم قالوا إنا معكم﴾ [البقرة: ١٤]

---

(١) على ما في بعض النسخ كما نقله بعض المحشيين عن أبي الليث.

على يقول كان قوله تعالى: ﴿وإذا لقوا الذين آمنوا﴾ [البقرة: ١٤] لبيان أن لهم عذاباً أليماً بسبب هذا القول فلم يكن لتوهم التكرار مجال.

قوله: (روي أن ابن أبي وأصحابه استقبلهم نفر من الصحابة) هذا سبب نزول الآية قيل أخرجه الثعلبي والواحدي من طريق السدي الصغير عن الكلبي عن أبي صالح عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما قال الشيخ ابن حجر في كتابه أسباب النزول أبو صالح ضعيف والكلبي متهم بالكذب والسدي الصغير كذاب قال وهذا الإسناد سلسلة الكذب لا سلسلة الذهب قال وآثار الوضع لائحة على هذا الكلام وسورة البقرة نزلت في أوائل ما قدم النبي عليه السلام كما ذكره أبو إسحاق وغيره وعلي رضي الله تعالى عنه إنما تزوج فاطمة رضي الله تعالى عنها في السنة الثانية من الهجرة فكيف يدعوه ختناً انتهى. وأنت خبير بأن الثعلبي والواحدي لم يتحاشيا عن نقل الأحاديث الموضوعة لا سيما في أواخر السور والمصنف طيب الله ثراه اتبعهما تجاوز الله تعالى عنهم أجمعين وإذا علم ضعف هذه الرواية في بيان سبب النزول فلا ضرر في عدم دلالة هذه القصة على أنهم ﴿إذا لقوا الذين آمنوا قالوا: آمنا﴾ [البقرة: ١٤] ولا حاجة إلى الجواب بأنه صارت هذه القصة سبب بيان حالهم فيما يكثر منهم من قولهم آمنا انتهى. ولا يبعد أن يقال قول ابن أبي إن إيماننا كإيمانكم وتصديقنا كتصديقكم في المعنى كما وقع في بعض النسخ يكون حاصل ﴿قالوا: آمنا﴾ [البقرة: ١٤] فالدلالة ثابتة حكماً والنقل بالمعنى شائع ذائع وابن أبي رئيس منافقي المدينة وهم أشياعه وأصحابه والنفر بالتحريك جماعة من رجال من ثلاثة إلى عشرة.

قوله: (فقال لقومه انظروا كيف أرد هؤلاء السفهاء عنكم) كيف منسلخ عن الاستفهام وانظروا معلق به انظروا كيفية رد هؤلاء فإن تلك الكيفية عجيبة تليق بالنظر والرؤية **(فأخذ)**

تكرار لقوله في أول القصة: ﴿ومن الناس من يقول آمنا بالله وباليوم الآخر وما هم بمؤمنين﴾ [البقرة: ٨] لأن معناها دعوى ثبوت الإيمان ونفي الإيمان عنهم ومعنى هذه الآية أيضاً كذلك فما معنى هذا التكرار أجاب بأنا لا نسلم التكرار فإن جهة مساق الآية الأولى مخالفة لهذه الآية فإن الآية الأولى سيقت لبيان مذهب المنافقين والآية الثانية لبيان حال المنافقين مع المؤمنين ولا شك أن هذا مغاير لذاك وقال الطيبي وتحرير مساق الآيتين أن قوله تعالى: ﴿ومن الناس من يقول آمنا بالله واليوم الآخر﴾ [البقرة: ٨] ايذان لخبثهم وكشف عن افراطهم في الدعاء أنهم مثل المؤمنين في الإيمان الحقيقي وأنهم احاطوه من جانبيه ومن ثمة نفى عنهم ذلك بقوله: ﴿وما هم بمؤمنين﴾ [البقرة: ٨] وفسر بقوله ﴿يخادعون الله والذين آمنوا﴾ [البقرة: ٩] وعلل بقوله: ﴿في قلوبهم مرض﴾ [البقرة: ١٠] وأن قوله: ﴿وإذا لقوا الذين آمنوا قالوا آمنا﴾ [البقرة: ١٤] بيان لدأبهم وعادتهم وأنهم حين استقبلوا المؤمنين دفعوهم عن أنفسهم بقولهم ﴿آمنا﴾ استهزاءة وسخرية ولذلك أتى بالجملة الشرطية وعقب بقوله: ﴿الله يستهزىء بهم﴾ [البقرة: ١٥] والذي نقلناه من تحريرات الأفاضل في هذا المقام مئال جميعها إلى ما ذكرناه آنفاً ومرجع الكل إلى أمر واحد:

عباراتنا شتى وحسنك واحد ... وكل إلى ذاك الجمال يشير

أي صادفه الأصحاب رضي الله تعالى عنهم فأخذ أولاً (**بيد أبي بكر رضي الله تعالى عنه**) توقيراً له ظاهراً (**وقال مرحباً بالصديق**) أما اسم مكان أو مصدر ميمي من رحب[١] إذا اتسع قال الله تعالى: ﴿حتى إذا ضاقت عليهم الأرض بما رحبت﴾ [التوبة: ١١٨] الآية منصوب على المفعولية أو المصدرية أي أتيت مكاناً واسعاً أو رحب موضعك ومكانك رحباً أي اتسع المكان بقدومك وتشرف بملاقاتك وبهذا صار هذا تحية وتوقيراً (**سيد بني تميم وشيخ الإسلام**) والجار والمجرور بعده في محل الرفع على أنه خبر المبتدأ الواجب حذفه ليلي الفاعل أو ما حكمه المصدر أو مفعول الذي صار بعد حذف الفعل كأنه أقيم مقامه كما كان ولي الفاعل أي هذا الفعل[٢] الدعاء مختص بالصديق وهذه الجملة لا محل لها من الإعراب الصديق مبالغة من الصدق لقب به لما صدق النبي عليه السلام في قصة الإسراء كما هو المشهور وقيل لقب به في الجاهلية لأنه كان معروفاً بالصدق والأول هو المعول واسمه في الجاهلية عبد الكعبة فسماه عليه السلام أبو بكر واسم أبيه أبي قحافة بن عثمان بن عامر بن عمرو بن كعب بن سعد بن تيم بن مرة بن كعب بن لؤي بن غالب بن القرشي التميمي يلتقي مع رسول الله عليه السلام في مرة فتيم جده الأعلى وبه سمي البطن من قريش الذي ينسب إليه فلذلك سيد بني تيم وما وقع في بعض النسخ تميم بميمين سهو كما صرح به أرباب الحواشي وشيخ الإسلام نقل عن السخاوي أنه قال في كتاب الجواهر في مناقب العلامة ابن حجر شيخ الإسلام أطلقه السلف على المتبع لكتاب الله تعالى وسنة رسوله مع التبحر في العلوم من المعقول والمنقول وربما وصف به من بلغ درجة الولاية وقد يوصف به من طال عمره في الإسلام فدخل في عداد من شاب شيبة في الإسلام كانت له نوراً ولم تكن هذه اللفظة مشهورة بين القدماء بعد الشيخين الصديق والفاروق فإنه ورد وصفهما بذلك وعن علي فيما رواه الطبراني في الرياض النفرة عن أنس رضي الله تعالى عنه أن رجلاً جاء إلى علي فقال: يا أمير المؤمنين سمعتك على المنبر تقول اللهم أصلحني بما أصلحت به الخلفاء الراشدين فمن هم فاغرورقت عيناه وثم قال أبو بكر وعمر إماما الهدى وشيخا الإسلام ورجلا قريش المقتدى بهما بعد رسول الله عليه السلام ثم اشتهر بها جماعة من علماء السلف حتى ابتذلت على رأس المائة الثانية بوصف بها من لا يحصى وصارت لقباً لمن ولي القضاء الأكبر ولو عري عن العلم والسنن ﴿إنا لله وإنا إليه راجعون﴾ [البقرة: ١٥٦] وقال بعضهم قلت: صارت لقباً الآن لمن تولى منصب الفتوى وإن عري عن لباس العلم والتقوى انتهى. يقول الفقير ولعل تسمية من عري عن العلم والورع والتقوى ولو كان مأذوناً بالفتوى من قبيل تسمية الهندي بالكافور يعرف وجهه بالتأمل الأحرى.

---

(١) بالضم من الباب الخامس.

(٢) أشار إلى أن مرحباً مع فعله المقدر جملة دعائية ويحتمل الخبرية تفاؤلاً وعلى كلا التقديرين المراد به التحية والتعظيم كما نبهنا عليه.

قوله: (وثاني رسول الله عليه السلام) كما نطق به قوله تعالى: ﴿إذ أخرجه الذين كفروا ثاني اثنين إذ هما (في الغار)﴾ [التوبة: ٤٠] الآية والمراد به أبو بكر رضي الله تعالى عنه بإجماع المفسرين ومن ههنا حكموا بكفر من أنكر صحابته من بين المسلمين وإن اختلفوا في كفر من أنكر خلافته من بين الخلفاء الراشدين (والباذل نفسه وماله لرسول الله ﷺ ثم أخذ بيد عمر رضي الله تعالى عنه) حتى نزل في شأنه ﴿الذين ينفقون أموالهم بالليل والنهار﴾ [البقرة: ٢٧٤] الآية. قال المصنف نزلت في أبي بكر رضي الله تعالى عنه تصدق بأربعين ديناراً عشرة بالليل وعشرة بالنهار وعشرة بالسر وعشرة بالعلانية وهذا هو المختار وفيه قولان آخران وناهيك قصة الغار الثور في بذل نفسه حمية للرسول عليه السلام.

قوله: (فقال مرحباً بسيد بني عدي الفاروق القوي في دينه الباذل نفسه وماله لرسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم) بوزن غني بطن من قريش أشرفهم عمر رضي الله تعالى عنه فإنه عمر بن الخطاب بن نفيل بن عبد العزى بن رياح بن[1] قرط بن رزاخ بن عدي بن كعب بن لؤي يلتقي مع رسول الله عليه السلام في كعب سمي فاروقاً لما فرق بين الحق والباطل في القضايا والخصومات ولما أعز الله تعالى به الدين وقوي به المسلمين حتى قيل نزلت في إسلامه قوله تعالى: ﴿يا أيها النبي حسبك الله ومن اتبعك من المؤمنين﴾ [الأنفال: ٦٤] قيل: أسلم مع النبي عليه السلام ثلاثة وثلاثون رجلاً وست نسوة ثم أسلم عمر رضي الله تعالى عنه فنزلت وقيل لقبه النبي عليه السلام بالفاروق أي البالغ في الفرق بين الحق والباطل لقوله عليه السلام إن الله تعالى ينطق على لسان عمر أو بين المنافق والموافق لما نزل في حقه قوله تعالى: ﴿ألم تر إلى الذين يزعمون أنهم آمنوا بما أنزل إليك﴾ [النساء: ٦٠] الآية. (ثم أخذ بيد علي رضي الله تعالى عنه) الظاهر أن عثمان رضي الله تعالى عنه لم يكن معهم (فقال مرحباً بابن عم رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم وختنه سيد بني هاشم ما خلا رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم فنزلت)[2] وختنه بفتحتين هو عند العرب كل من كان من قبل المرأة كالأب والأخ والجمع أختان وختن الرجل عند العامة زوج ابنته وهو المراد هنا وما خلا بمعنى الاستثناء من بني هاشم[3].

قوله: (مه) اسم فعل أي اكفف نفسك عن هذا ولا تنافق الخ. هذا الخطاب من علي رضي الله تعالى عنه لعلمه نفاقه إما بإخباره عليه السلام أو بفراسة حيث أساء الأدب كما ينادى

---

(١) كذا في بعض الحواشي وفي شرح العقائد رياح بن عبد الله بن قرط الخ.

(٢) وفي بعض النسخ التي بأيدينا ليست موجودة هذه الزيادة اهـ مصححه.

(٣) عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما أن منافقاً خاصم يهودياً فدعاه اليهودي إلى رسول الله عليه السلام ودعاه المنافق إلى كعب بن الأشرف ثم إنهما احتكما إلى رسول الله عليه السلام فحكم لليهودي ولم يرض المنافق وقال فتحاكم إلى عمر فقال اليهودي لعمر قضى لي رسول الله عليه السلام فلم يرض بقضائه وخاصم إليك فقال عمر رضي الله تعالى عنه للمنافق أكذلك قال نعم فقال مكانكما حتى أخرج إليكما فدخل فأخذ سيفه ثم خرج فضرب به عنق المنافق حتى برد وقال هكذا أقضي لمن لم يرض بقضاء الله ورسوله فنزلت وقال جبريل عليه السلام إن عمر فرق الحق والباطل فسمي الفاروق كذا قاله المصنف هناك.

عليه مذاق كلامه الكذب وفي ندائه بيا عبد الله دون يا ابن أبي إشارة لطيفة إلى ترغيب عبادة الله تعالى بالنية الخالصة وترك النفاق بالمعرفة الحقة الصالحة فقال له عبد الله تسترا بالنفاق وإظهار الوفاق **(مهلاً)** منصوب على المصدرية أي أمهل مهلاً وتأن في الكلام **(إلى تقول)** الهمزة للاستفهام الإنكاري الواقعي أي لا ينبغي أن تقول والظاهر أن يقال إلى قلت هذا لكن قصد حكاية الحال الماضية أو الاستمرار فأورد مضارعاً والله إن إيماننا التأكيد بالأمرين لشدة إنكار المخاطب الحكم قوله وتصديقنا إشارة إلى أن المراد بالإيمان الشرعي المقرون بالتصديق والإخلاص دون الإقرار اللساني إذ الإنكار متعلق بالأول وإنما أشرك شياطينه معه مع أن الخطاب معه لاشتراكهم في الحكم وفي بعض النسخ لم يوجد قوله فقال له علي إلى قوله فأثنوا عليه خيراً.

قوله: (واللقاء المصادفة) تعريف لفظي لكن لا ترادف بينهما على ما هو الأكثر فيه إذ قال الإمام اللقاء أن تستقبل الشيء قريباً والمصادفة بالفاء صادفه إذا وجده فبينهما وبين الملاقاة عموم وخصوص من وجه التعريف اللفظي قد يكون بالأعم مثل قولهم سعدان نبت فتأمل **(يقال لقيته ولاقيته)** بصيغة المتكلم قوله **(إذا صادفته)** بصيغة الخطاب ولو قيل بلفظة أي أي صادفته لكان بصيغة المتكلم أيضاً وسره ما قيل في شرح الهادي من أنه قد يفسر الكلام بإذا لكنك إذا فسرت جملة مسندة إلى ضمير المفسر بأي ضممت تاء الضمير فتقول استكتمت الحديث أي سألته كتمانه بضم التاء فيهما وإذا فسرتها بإذا فتحت التاء الثانية فقلت إذا سألته وسره كما في شرح المفصل أن أي تفسيرية فينبغي أن يطابق ما بعدها ما قبلها والأولى مضمومة والثاني مثله وإذا شرطية وإنما جعلت تفسيرية نظراً إلى مآل المعنى فيتعلق قول المخاطب على فعله الذي ألحقه بالضمير فيتخيل فيه الضم وعبر بلفظ يقال مع أن الظاهر التعبير بتقول بصيغة الخطاب نظراً إلى قوله إذا صادفته بصيغة الخطاب حتى قال بعضهم[1] أنه أي صيغة الغائب غير مستقيم والجواب أن صيغة الخطاب في صدر الكلام

قوله: إذا صادفته قال شارح الهادي قد يفسر الكلام بإذا تقول عسعس الليل إذا أظلم فتجعل أظلم تفسيراً لعسعس لكنك إذا فسرت جملة فعلية مسندة إلى ضمير المتكلم بأي ضمت تاء الضمير فتقول استكتمته سري أي سألته كتمانه فتضم تاء سألته لأنك تحكي كلامه المعبر عن نفسه وإذا فسرتها بإذا فتحت فقلت إذا سألته كتمانه لأنك تخاطبه أي تقول إذا فعلت ذلك الفعل إلى هنا كلامه وأنشد في ذلك بعض النحويين:

إذا كنيت بأي فعلاً تفسره	بضم تائك فيه ضم معترف
وإن تكن بإذا فعلاً تفسره	ففتحة التاء فيه غير مختلف

قال اكمل الدين وقال الرازي أقول فقوله ويقال لقيته ولاقيته إذا استقبلته غير مستقيم لأن يقال غائب فلا يلائم الخطاب فالصواب وتقول ليس بشيء لأن مبنى القاعدة تفسير الجملة الفعلية المسندة إلى ضمير المتكلم بأي وإذا ويقال أو يقول ليس له في ذلك مدخل.

---

(١) وهو الرازي في شرح الكشاف كما قيل.

جائز نظراً إلى ظاهر قوله إذا صادفته بصيغة الخطاب بل هو حسن وصيغة الغائب في صدر الكلام جائز نظراً إلى المعنى إذ الخطاب في مثل قوله إذا صادفته لغير معين فيكون في المعنى كالغائب كأنه قيل يقال أي يقول أحد لقيته أو لاقيته إذا صادف شخصاً آخر ولا ريب في حسن هذا وكذا في حسن ما يقوم مقامه والنظر إلى المعنى شائع في كلام البلغاء فإن قيل الخطاب لغير معين ليعم كل مخاطب لا لكونه في حكم الغائب قلنا معنى ليعم كل مخاطب ليعم كل من شأنه أن يخاطب فيكون في حكم الغائب قيل ولما كان الشرط والجزاء متغايرين تغاير السبب والمسبب جعلوا القول جواباً دون المقول لإيجاده به مع عدم صحته **(وإذا استقبلته)** لقيته بفتح التاء في الأول وضمها في الثاني كما لا يصح إذا استقبلته أنت لقول غيرك لقيته أنا فإذا فتحنا صح بتقدير إذا استقبلته بقول غيرك إنك لقيته أنت وفي قول الزمخشري يقال لقيته ولاقيته إشارة إلى أن المفاعلة فيه لأصل الفعل **(ومنه ألقيته إذا طرحته فإنك بطرحه جعلته)**.

قوله: (بحيث يلقى) أي بحيث يدرك ويستقبل ليرى أو بحيث يلقى بغتة بلا اختيار وهذا توضيح ما قيل بصيغة المجهول أي بلقاء غيرك نقل عن الراغب أنه قال الإلقاء طرح الشيء حيث يلقى ثم صار في التعارف اسماً لكل طرح قال تعالى: ﴿ألقها يا موسى﴾ [طه: ١٩] قوله ثم صار إشارة إلى أن مطلق الطرح حقيقة عرفية وإن كان مجازاً مرسلاً بالنظر إلى أصل اللغة فإن الشيء كثيراً ما يطرح ولا يكون بحيث يلقى كالمطروح في البحر بحيث

قوله: فإنك بطرحه جعلته بحيث يلقى يعني جميع استعمالات لقي دائر على معنى المصادفة والاستقبال ومعنى الآية وإذا صادفوا المؤمنين واستقبلوهم قالوا آمنا فإن قيل إثباتهم الإيمان لأنفسهم في هذه الآية بقولهم ﴿آمنا﴾ [البقرة: ١٤] يناقض نفيه عنهم بهمزة الانكار في قولهم ﴿انؤمن﴾ [البقرة: ١٣] وهذا النفي والاثبات كلاهما في وقت الملاقاة للمؤمنين فكيف التلفيق بينهما اجيب بأن القائل الآمر بالإيمان إن كان بعض المنافقين بأن يأمر بعضهم بعضاً بالإيمان كما ذكره بعض المفسرين فلا إشكال وإن كان الأمر بالإيمان المؤمنين بأن يقولوا للمنافقين آمنوا كما آمن الناس يجب أن يكون قولهم ﴿انؤمن كما آمن السفهاء﴾ [البقرة: ١٣] مقولاً فيما بينهم لا مقولاً في وجوه المؤمنين مشافهة كيلا يكونوا مجاهرين بالكفر لا منافقين فعلى هذا لا يكون الانكار بالهمزة وقت ملاقاة المؤمنين فلا مناقضة لعدم الاتحاد في الزمان هكذا قالوا وأقول فيه نظر لأن إذا ظرف لقالوا فيكون الجواب مقيداً بكونه في وقت قول المؤمنين لهم آمنوا وهذا الوقت وقت ملاقاة المؤمنين فيجب أن يقع الجواب بالانكار في ذلك الوقت فكأنه قيل وإذا لاقوهم وقالوا آمنوا قابلوهم بالانكار يؤيده قول صاحب الكشاف اتوهم في النصيحة من وجهين فكان من جوابهم أن سفهوهم فإن جواب النصيحة إنما يكون في مشافهة الناصح فالحق في جواب الإشكال أن يقال قولهم ﴿أنؤمن كما آمن السفهاء﴾ [البقرة: ١٣] صريحاً في سلب الإيمان عن أنفسهم إذ يمكن أن يقولوا مرادنا بقولنا هذا إنا لا نؤمن كما آمن العوام من الناس بل نؤمن كما آمن الخواص وإن كان هذا التأويل منهم على وجه النفاق أيضاً فعلى هذا لا يكونون في قولهم ﴿أنؤمن كما آمن السفهاء﴾ [البقرة: ١٣] مجهرين بالكفر حتى يخرجوا من عداد المنافقين فلا ينافي قولهم ﴿أنؤمن كما آمن السفهاء﴾ [البقرة: ١٣] قولهم ﴿آمنا﴾ [البقرة: ١٤] وقت ملاقاتهم المؤمنين لإثبات كل من هذين القولين الإيمان لأنفسهم نفاقاً غايته أن في الوصف بالسفه تعريضاً للمؤمنين الخلص بأنهم السفهاء.

يتلاشى والقول بأن مثل هذا يقال إنه مطروح ولا يقال إنه ملقى ضعيف قوله جعلته للتنبيه إن الهمزة للصيرورة لا للتعدية فإنه متعد إلى مفعول واحد مطلقاً كما أشار إليه بقوله لقيته ولاقيته ولا يظن أن قوله جعلته ملائم لكون الهمزة للتعدية إذ كلامه ينادي على خلافه.

قوله: (من خلوت بفلان) الخلاء مصدره كالخلوة نقل عن الأساس أنه قال خلا المكان خلاء وخلا من أهله وعن أهله وخلوت بفلان **(وإليه)** ومعه خلوة وخلا بنفسه انفرد **(إذا انفردت معه)** وفي التاج والخلوة تستعمل باللام وإلى والباء ومع بمعنى[1] واحد انتهى. لكن الاستعمال بالاعتبار مغاير للآخر فتعديته باللام لكونه غرضاً له في الأكثر وتعديته بإلى باعتبار أن انفراده منته[2] إليه وتعديته بالباء لملابسة ذلك الفلان ومصاحبته أو استعانته واستعماله بلفظة مع ظاهر وهذا ليس من باب التضمين ولا من جعل بعضها بمعنى الآخر وما نقل عن الإيضاح لابن الحاجب أن للتعدية معنيين أحدهما أن لا يعقل معنى الفعل وما أشبهه إلا بمتعلقه لأنه من المعاني النسبية فكل معنى نسبي لا يعقل إلا بما هو منسوب إليه وغير المتعدي ما لا يتوقف تعقله على متعلق له والثاني كل جار تعلق بفعل فإنه يقال له متعد بذلك الحرف وإن لم يكن نسبة ولا بمعنى النصير انتهى. فمحمول على أن الأول معنى التعدية بنفسه والثاني معنى التعدية بحرف الجر فالخلاء غير متعد بالمعنى المشهور فيتعدى بحرف من تلك الحروف وقال الرضي خلا في الأصل لازم يتعدى إلى المفعول بمن نحو خلت الدار من الأنيس وقد يضمن معنى جاوز فيتعدى بنفسه كقولهم افعل هذا وخلاك ذم والزموا هذا التضمين في باب الاستثناء ومن ههنا قال المصنف **(أو من خلاك ذم أي عداك)** للإشارة إلى ذلك أي خلا منك ذم فنصب بنزع الخافض كذا قيل وما ذكرناه أولاً من تضمين معنى جاوز هو الظاهر من كلام المصنف وإن أوهم كلامه **(ومضى عنك)** ما ذكره القيل لكن ذكره لتوضيح المعنى لا لتوجيه المبنى فحينئذٍ يكون المعنى وإذا خلوهم فحذف المفعول الأول روما للاختصار لظهوره من سوق الكلام وأيضاً الأهم بيان

قوله: من خلوت بفلان وإليه الخ ذكر لخلا ثلاثة معان الانفراد والمضي والسخرية فقوله عز وجل: ﴿وإذا خلوا إلى شياطينهم﴾ [البقرة: ١٤] على معنى الانفراد ظاهر لأن كلمة إلى ح تكون صلته وكذلك إذا كان بمعنى مضى فإن معنى مضى إليه ذهب إليه وأما إذا كان بمعنى السخرية فيحتاج إلى تضمين معنى الإنهاء إذ لا يصح حينئذٍ أن يكون إلى صلته فيجب أن يكون المعنى على ذلك وإذا سخروا منهيين سخريتهم إلى شياطينهم وإذا أنهوا السخرية بالمؤمنين إلى شياطينهم وحدثوهم كما تقول احمد إليك فلاناً واذمه إليك أي انهى إليك حمده وعليه قول ابن عباس إني احمد إليك غسل الاحليل أي اعلمكم أنه أمر محمود.

---

(١) وبهذا ظهر ضعف ما في اللباب من أنه إذا تعدى بإلى كان نصاً في الانفراد فقط وإذا تعدى بالباء وهو الأكثر احتمل معنيين الانفراد والسخرية وجه الضعف أن صاحب التاج صرح به بأن خلا في كل منها بمعنى واحد على أن السخرية معنى مجازي له لا يختص باستعماله بالباء ولا بغيره.

(٢) قال المصنف في سورة يونس ﴿ويهدي﴾ [البقرة: ٢٦] كما يعدى بإلى لتضمنه معنى الانتهاء يعدى باللام للدلالة على أن المنتهى غاية الهداية انتهى وهذا يؤيد ما ذكرنا ولا يضره اتحاد معناه في استعماله بتلك الحروف.

خلوهم إلى شياطينهم ووصولهم إليهم لبيان ما ترتبوا عليه من إظهار النفاق والوفاق نقل عن ابن درستويه العامة تقول خلاك ذم والمعنى صحيح لكن العرب لم تستعمله كذا انتهى. والاستقراء التام مشكل والناقص غير مفيد وكفى بقول الكشاف شاهداً على استعمال العرب ولو كان الأمر كما ذكره كيف يفسر القرآن الكريم بما لم تكن العرب مستعملة له غاية الأمر أن المعنى الأول أظهر وفي الاستعمال أكثر ولهذا قدمه وقيل إنه على هذا المعنى أنهم جاوزوا المؤمنين وذهبوا عنهم إلى شياطينهم فعلى هذا هو في النظم متعد انتهى. وهو مطابق لما صرح به الرضي.

قوله: (ومنه القرون الخالية) أي الذاهبة من مركز الوجود إلى كتم العدم فالخلو فيه بمعنى الذهاب والمضي فهو لازم وإنما فصله بقوله ومنه الخ. إذ الذهاب هنا كما عرفت وفي الذهاب في النظم الكريم بمعنى التجاوز عن المسلمين وذهبوا عنهم إلى شياطينهم وشتان ما بينهما.

قوله: (أو من خلوت به إذا سخرت منه) وهذا المعنى مجاز له كما نقل عن الأساس خلا به سخر منه وخدعه والعلاقة السببية إذ الساخر يخلو به لأن يستهزىء به فالخلوة سبب له في الغالب وهو كاف في العلاقة **(وعدي بإلى)** مع أنه على هذا المعنى يتعدى بمن كما أشار إليه بقوله إذا سخر منه **(لتضمين معنى الإنهاء)** تقديره[1] وإذ سخروا به المؤمنين منهين موصلين سخريتهم إلى أماثلهم كما يقال أحمده إليك أي أحمد فلاناً منهياً إليك حمده أو أنهى إليك حمده فحينئذٍ يكون الوقت المستفاد من إذا عبارة عن الوقت المستفاد من إذا عبارة عن الوقت المتسع فيكون زمان الحال وذيها وزمان الشرط والجزاء متحداً بهذا المعنى ولو أريد بإذا الشرط المحض دون الزمان معه لكان الشرط والجزاء سالمين عن الاشكال لكن الكلام باق بالنسبة إلى الحال وقد مر الكلام في تحقيق إذا في قوله تعالى: ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ ءَامِنُوا﴾ الآية ولما كان معنى السخرية معنى مجازياً للخلاء بتلك العلاقة فلا إشكال بأنه لم يقع صريحاً في كلام من يوثق به كون الخلاء بمعنى السخرية على أنه قد مر مراراً أن صاحب الكشاف إمام في اللغة العربية ثم الظاهر أن التضمين إنما هو على الوجه الأخير لأن معنى التجاوز والمضي يتعدى بإلى فلا تضمين على الوجه الثاني وأما على الوجه الأوّل فلا يذهب الواهم إلى التضمين أصلاً.

قوله: (والمراد بشياطينهم) يعني أنه استعارة مصرحة تحقيقية قوله **(الذين ما تلوا**

قوله: الذين ماثلوا الشياطين إشارة إلى أن لفظ الشياطين استعارة تصريحية حيث شبه كبارهم من الكفرة المصممين على الكفر المجاهرين بكفرهم أو من المنافقين الغالين في النفاق بالشياطين

---

(١) أخره لوجوه أما أولاً فلأن المجاز لا يصار إليه إلا عند تعذر الحقيقة وهنا هي ممكنة وأما ثانياً فلأن قولهم أنا معكم لا يوجد وقت سخريتهم والظرفية تقتضي وجوده حينئذٍ ويحتاج إلى التمحل المذكور في أصل الحاشية وأما ما لنا فلأنه إذا فهم أن سخريتهم واصلة إلى شياطينهم لم يبق لقولهم ﴿إنما نحن مستهزئون﴾ [البقرة: ١٤] فائدة سوى التأكيد.

الشيطان في تمردهم وهم المظهرون كفرهم) إشارة إلى وجه الشبه وذلك التمرد أظهر وأغلب في الشيطان والقرينة إذا خلوا والإضافة وقالوا إنا معكم فإن ذلك ليس بجائز في الشيطان لا الإضافة فقط فإن أدنى الملابسة كاف في الإضافة والمراد بالمظهرين كفرهم الكافرون من اليهود لا مطلقاً ولظهوره لم يقيدوه **(وإضافتهم إليهم للمشاركة في الكفر)**.

قوله: (أو كبار المنافقين والقائلون صغارهم) هذا لا يلائم ما روي في سبب النزول السابق لأن ابن أبي من رؤسائهم والمباشر بالقول ابن أبي أيضاً فلا يقال إن القائلين صغارهم وابن أبي ساكت ولذا قيل إنه مبني على غير تلك الرواية والأولى أن يحمل الصغار على الصغار سنا ويجوز أن يوجد في الكفار من هو أكبر سناً من ابن أبي أو يحمل الكلام على التغليب.

قوله: (وجعل سيبويه نونه تارة أصلية على أنه من شطن إذا بعد فإنه بعيد عن الصلاح) فعلى هذا يكون وزنه فيعال فيكون منصرفاً **(ويشهد له قولهم تشيطن)** لأنه لو لم تكن النون أصلية لسقطت من فعله واحتمال أخذه من الشيطان لا من أصله على أن المعنى فعل فعل الشيطان ضعيف لأن اشتقاق الفعل من الجامد وإن ساغ لكنه قليل لا يصار إليه حيثما أمكن غيره وهنا ممكن كما عرفت.

قوله: (وأخرى زائدة على أنه من شاط إذا بطل ومن أسمائه الباطل) فوزنه فعلان فهو غير منصرف[1] وعلى هذا لا بد أن يحمل تشيطن على أنه مأخوذ من الشيطان لما مر من جواز الاشتقاق من الجامد نقل عن الراغب أنه قال إنه من شاط بمعنى احترق غضباً والشيطان مخلوق من النار فلذا اختص بفرط الغضب وهو جمع تكسير وإجراؤه مجرى التصحيح كما في بعض القراءة الشاذة تنزلت به الشاطون لغة ردية والتمرد العتو والتجبر ومنه مردة الشياطين وقيل المراد بهم الكهنة لاتباعهم الشياطين فسموا بما يلازمهم كما يقال بسمل إذا ذبح انتهى. ولم يلتفت إليه المص لأن كونه مخلوقاً من النار لا يقتضي اختصاصه بفرط الغضب لا يرى أن من خلق من نار من الجن بعضهم من السعداء وقول

فاستعير لفظ المشبه به للمشبه وقرينة الاستعارة إضافة الشياطين إليهم وإنما حمل معنى الشياطين تارة على الكفرة المظهرين كفرهم وتارة على كبار المنافقين لأن اللفظ المستعارة لما كان اسم الشياطين والشيطان اسم لنوع المارد من الجن الغالي في الشر فسر المستعار لهم بما يلائم المستعار منهم ويماثلهم في الغلو والباطل.

قوله: ويشهد له قولهم تشيطن الخ يعني ثبوت النون في بعض اشتقاقه يدل على أنه من شطن بمعنى بعد والنون أصلية فوزنه فيعال وكون الباطل من اسماء الشيطان يدل على أنه من شاط بمعنى بطل والنون زائدة فوزنه فعلان.

---

(١) إذا سمي به وأما إذا لم يسم فإنه منصرف البتة لأن من شرط امتناع فعلان أن لا تؤنث الصفة أن لا يؤنث بالتاء وهذا يؤنث بها قالوا شيطانة كذا في أوائل اللباب.

الكهنة في غاية السخافة لأنهم إن كانوا من اليهود فلا تقابل للقولين الأولين وإلا فيرده قوله ﴿قالوا: إنا معكم﴾ [البقرة: ١٤] قوله ومن أسمائه أي من أسماء الشياطين الباطل يؤيد كون الشيطان من شاط إذا بطل ولا يخفى ضعيفه لأن القول الأول قول الجمهور لأنه بعيد من رحمة الله.

قوله: (أي في الدين) أي المعية هنا معنوية وهي تبعيتهم في الاعتقاد وهي استعارة شبه مقارنتهم لهم في الدين بصحبتهم الجسمية في مطلق المقارنة ولما كانت لفظة مع داخلة في المتبوع في الأغلب قال المصنف فيما مر والقائلون صغارهم بل الأولى قصر المراد بالشياطين على المظهرين كفرهم لأن المعية منتظمة في المنافقين قاطبة فلا حاجة إلى الاعتذار بإنا معكم ولما كان الدين مقولاً بالاشتراك على الدين الحق والباطل قال في الدين **(والاعتقاد)**.

قوله: (خاطبوا المؤمنين بالجملة الفعلية والشياطين بالجملة الاسمية المؤكدة) جواب سؤال مقدر بأنه لِمَ تركوا التأكيد فيما ألقي على المؤمنين المنكرين أحوالهم أو المترددين مع أن التأكيد واجب أو حسن كتأكيدهم في الإخبار مع شياطينهم فإن شياطينهم[1] أيضاً منكرون أو مترددون في شأنهم قال الله تعالى: ﴿مذبذبين بين ذلك﴾ [النساء: ١٤٣] فاللائق التسوية في التأكيد فأجاب أولاً **(بأن لأنهم قصدوا بالأولى دعوى إحداث الإيمان)** أي دعوى إحداثه بالإخلاص وإلا فأصل دعوى الإحداث ثابتة قبل لقاء المؤمنين فأوردوا الجملة الفعلية لدلالتها على الحدوث الذي هو مطلوبهم وتركوا التأكيد ولم ينظروا إلى

قوله: أي في الدين والاعتقاد قيد للمعية وبيان لها.

قوله: خاطبوا المؤمنين بالجملة الفعلية الدالة على حدوث الإيمان منهم العارية عن المؤكدات وخاطبوا الشياطين بالاسمية الدالة على الثبات والدوام ومع ذلك اكدت بأن والغرض منه بيان السر في مخالفة أسلوب جملة خاطبوا بها المؤمنين لأسلوب جملة الفوها لأهل دينهم وحاصل ما ذكره أن ورود الجملة الأولى على الفعلية الخالية عن المؤكد لأنهم عند مخاطبة المؤمنين إنما هم بصدد دعوى إحداث الإيمان فيكفي فيه ما يدل على الحدوث والتجدد لا في صدد انكار المؤمنين لما ادعوه من ظاهر الإيمان أو ترددهم فيه حتى يحتاجوا في رده إلى تحقيق الحكم وتقريره باسمية الجملة وتأكيدها بخلاف ما خاطبوا به شطار دينهم من الثبات على ما كانوا عليه من اليهودية فإنهم محتاجون فيه إلى التقرير والتحقيق رداً لما عسى أن يختلج في قلوب أهل دينهم من تردد نشأ من إحداثهم الإيمان عند المؤمنين في أنه هل هو من صميم قلوبهم أم اجروا على السنتهم خلاف ما ابطنوه مما اعتقدوه مع أهل جلدتهم.

---

(١) فإن شياطينهم أيضاً منكرون الخ وأكثر أرباب الحواشي مالوا إلى أنه لِمَ ترك التأكيد مع المؤمنين المنكرين لإيمانهم أو المترددين فيه وَلِمَ أكد مع الكافرين الغير المنكرين لإخبارهم ولا مترددين انتهى وكأنهم لم ينظروا إلى قول المصنف فيما سيأتي وكأن الشياطين قالوا لهم ﴿لما قالوا إنا معكم﴾ [البقرة: ١٤] الخ فكيف يذهبون إلى ذلك فإن ما قاله المص منهم وإن استلزم انكارهم لكن لا كلام في ترددهم مع أن قوله تعالى: ﴿مذبذبين بين ذلك﴾ [النساء: ١٤٣] الآية كالصريح فيما ذكرنا.

إنكارهم أو ترددهم لزعمهم أن إيمانهم بالإخلاص أمر جلي يزول إنكار المسلمين أو ترددهم بأدنى تأمل كما بين هكذا في فن البلاغة في مثل هذا الإنكار لكن هنا مبني على الزعم والرغم **(وبالثانية تحقيق ثباتهم على ما كانوا عليه)** وأما خطابهم شياطينهم فقصدوا فيه إلى إفادة ثبات ما كانوا عليه مع أنهم منكرون ذلك كإحداث الإيمان باللسان فأكدوا بإيراد الجملة الاسمية مع حرف التحقيق دفعاً لما خطر ببالهم من مخالطة المسلمين والموافقة في أحكام المخلصين وتركهم اليهودية باطناً كما تركوها ظاهراً فأوردوا تلك الجملة دفعاً لذلك.

قوله: (ولأنه لم يكن لهم باعث من عقيدة وصدق رغبة) وأجاب ثانياً بأن التأكيد كما يكون لإزالة الإنكار والتردد يكون لصدق الرغبة وفرط النشاط والمحبة كقول الداعي ﴿ربنا إننا آمنا﴾ [آل عمران: ١٦] الآية. وترك التأكيد قد يكون لعدم الرغبة والرواج ولما لم يكن صدق رغبة لهم فيما ألقوا المؤمنين لم يؤكدوا الجملة الأولى ولما كان لهم فرط رغبة **(فيما خاطبوا به المؤمنين)** أكدت الجملة الثانية.

قوله: (ولا توقع رواج ادعاء الكمال في الإيمان على المؤمنين من المهاجرين

قوله: ولأنه لم يكن له باعث الخ يعني تجيء كلمة إن تارة لرفع الانكار أو الشك من المخاطب وتارة تجيء لتدل على أن للمتكلم صدق رغبة فيما يورده من الكلام مثل ﴿ربنا إننا آمنا﴾ [آل عمران: ١٦] وههنا لم يكن للمنافقين صدق رغبة في الإخبار عن أنفسهم بالإيمان ولم تساعدهم أنفسهم على ذلك لم يقولوا في مخاطبة المؤمنين إنا مؤمنون معكم باسمية الجملة والتأكيد بإن كما قالوا في خطاب الكفرة ﴿إنا معكم﴾ [البقرة: ١٤].

قوله: ولا توقع رواج فإنهم لو قالوا في خطاب المؤمنين إنا مؤمنون كان ذلك منهم ادعاء كمال في الإيمان وهو لا يروج ولا يتقبل عند المؤمنين وكيف يتقبل ذلك منهم وهم يخاطبون به المؤمنين بين أظهر المهاجرين والانصار وكيف ادعوا الكمال عليهم في الإيمان والحاصل أن ترك التأكيد كما يكون لعدم الانكار من طريق المخاطب فقد يكون للعدم الباعث والمحرك من قبل المتكلم ولعدم الرواج والقبول من جهة السامع وكذلك التأكيد كما يكون لإزالة الشك ونفي الانكار فقد يكون لصدق رغبة المتكلم في كلامه ووفور نشاطه فيه ونيل الرواج والقبول من السامع فلذا ﴿قالوا آمنا﴾ [البقرة: ١٤] بالجملة الفعلية من غير تأكيد و﴿إنا معكم﴾ [البقرة: ١٤] بالجملة الاسمية مؤكدة بأن قال الزمخشري فإن قلت لم كانت مخاطبتهم المؤمنين بالجملة الفعلية وشياطينهم بالاسمية محققة بأن قلت ليس ما خاطبوا به المؤمنين جديراً بأقوى الكلامين واوكدهما لأنهم في حدوث ادعاء الإيمان منهم وإنشائه من قبلهم لا في ادعاء أنهم أوحديون في الإيمان غير مشقوق فيه غبارهم وذلك إما لأن أنفسهم لا تساعدهم عليه إذ ليس لهم من عقائدهم باعث ومحرك وهكذا كل قول لم يصدر عن أريحية وصدق رغبة واعتقاد وإما لأنه لا يروج عنهم لو قالوه على لفظ التوكيد والمبالغة وكيف يقولونه ويطمعون في رواجه وهم بين ظهراني المهاجرين والأنصار الذين مثلهم في التورية وفي الإنجيل ألا ترى إلى حكاية قول المؤمنين ﴿ربنا إننا آمنا﴾ [آل عمران: ١٦] وأما مخاطبة إخوانهم فهم فيما أخبروا به عن أنفسهم من الثبات على اليهودية

والأنصار بخلاف ما قالوه مع الكفار) وأجاب ثالثاً بأنهم لو قالوا إنا مؤمنون إيهاماً بدعوى الإيمان الكامل وهو أمر لا يروج عند المؤمنين المخلصين لكمال فراستهم وحدة ذكائهم تركوا التوكيد وأما الكفار فيروج عندهم دعوى الثبات على اليهودية مع أنهم في نقصان العقل كالبهائم فأكدوا فيه ترويجاً لذلك هذا ما اختاره البعض وقيل قوله ولا يوقع الخ. من تتمة الجواب الثاني وليس جواباً مستقلاً والظاهر هو الأول فإن هذا بالنظر إلى المخاطب والجواب الثاني بالنظر إلى المتكلم ومثل هذه العناية فيما لم يكن المخاطب منكراً الحكم أو متردداً فيه وقد عرفت أن المخاطب منكر الحكم أو متردد فيه في كلا الموضعين لكن النكتة مبنية على الإرادة والاعتبار فإذا اعتبر إنكارهم نظراً إلى الوجه الأول وإلا فإلى الوجه الثاني نقل عن شرح الكشاف للعلامة التوكيد يكون لبيان حال المخاطب تارة وأخرى لبيان حال المتكلم والخبر إما أن يورده المتكلم لنفسه أو لمخاطبه فإن أورده للمخاطب فلا بد أن يقصد به فائدة الخبر أو لازمها وتأكيده حينئذٍ لنفي الإنكار أو الشك وإن أورده لنفسه لا يلزمه أحد الفائدتين فيقصد به معان أخر كالتحسر والتضرع وغير ذلك وبهذا ظهر اندفاع ما أورد على السكاكي لما حصر فائدة الخبر في الحكم ولازمه مع وروده كثيراً لغير ذلك وما قيل عليه في قوله إن حكم العقل عند إطلاق اللسان أن يفرغ المتكلم ما ينطق به في قال

والقرار على اعتقاد الكفر والبعد من أن يزلوا عنه على صدق رغبة ووفور نشاط وارتياح للمتكلم به وما قالوه من ذلك رائج عنهم متقبل منهم فكان مظنة للتحقيق ومينة للتوكيد قوله غير مشقوق فيه غبارهم شق الغبارة عبارة عن الوصول والسبق فمعنى غير مشقوق فيه غبارهم أنهم سابقون فيه لم يشق غبارهم أحد بوصوله إليهم أي لم يدعوا عند المؤمنين أنهم سابقون في الإيمان بل ادعوا أنهم احدثوا الإيمان فقط قال القطب وجملة الكلام أن توكيدات الكلام تكون تارة لبيان حال المخاطب وأخرى لبيان حال المتكلم وأن الخبر إذا أورده المتكلم فإما أن يورده لنفسه أو يورده للمخاطب فإن أورده للمخاطب فلا بد أن يفيده إما فائدة الخبر أو لازم فائدة الخبر وح إذا أكده يكون لنفي شكه أو إنكاره وأما إذا أورده لنفسه فلا يلزم أن تكون له إحدى الفائدتين بل يجوز أن يكون للتضرع أو للتوسل أو للتفجع أو لبيان حرصه ورغبته بذلك الكلام كقول المؤمنين ﴿ربنا إننا آمنا﴾ [آل عمران: ١٦] وقول المنافقين ﴿إنا معكم إنما نحن مستهزؤون﴾ [البقرة: ١٤] وعند هذا ظهر اندفاع ما يورد على صاحب المفتاح أما أولاً فحيث حصر فائدة الخبر في الحكم ولازمه فيقال قوله تعالى: ﴿ربنا إننا آمنا﴾ [آل عمران: ١٦] أو ﴿رب إني وضعتها أنثى﴾ [آل عمران: ٣٦] ليس له إحدى الفائدتين فلا يكون خبراً مفيداً وأما ثانياً فحيث قال حكم العقل عند اطلاق اللسان أن يفرغ المتكلم في قالب الإفادة ما ينطق به تحاشياً عن وصمة اللاغية فإنه يلزم من ذلك أن الخبر إذا لم يكن مفيداً للمخاطب يكون لغواً فنقول هذا كله في الخبر الذي أورده للمخاطب وأما الخبر الذي أورد للمتكلم فلا يلزم أن يكون مفيداً للمخاطب ولهذا قال صاحب المفتاح ومرجع كون الخبر مفيداً للمخاطب إلى فائدة الخبر أو لازمها فقيد بالمخاطب احترازاً من الخبر الذي أورده المتكلم لنفسه هذا ومظنة الشيء موضعه ومألفه الذي يظن كونه فيه والمينة هي مفعلة من معنى أن الموضوعة للتأكيد غير مشتقة من لفظها لأن الحروف لا يجوز الاشتقاق منها وإنما ضمنت حروف تركيبها لإيضاح الدلالة على اشتمالها على معناها كقوله مينة للتوكيد أي موضع أن يوكد بأن كما روي أن طول الصلاة وقصر الخطبة مينة من فقه الرجل أي موضع أن يقال إنه فقيه.

بالإفادة تحاشياً عن وصمة اللاغية مع أنه يأتي خلاف ذلك ولا يعد لغواً لأن ذلك كله في الخبر الملقى للمخاطب لا فيما يورده المتكلم لنفسه ولذلك قال ومرجع كون الخبر مفيداً للمخاطب إلى فائدة الخبر ولازمها فقيده بقوله للمخاطب تنبيهاً على هذا وهذا من نفائس المعاني ولذا أوردته برمته فعليك بحفظه انتهى. قال النحرير في شرح التلخيص في قول المصنف لا شك أن قصد المخبر أي من يكون بصدد الإخبار والإعلام لا من يتلفظ بالجملة الخبرية فإنه كثيراً ما يورد الجملة الخبرية لأغراض سوى إفادة الحكم ولازمه ولا شك أن هذه الأغراض معان مجازية لها والبيان مختص بالحقائق فلا وجه لما قيل ليس المقصود هنا فائدة الخبر ولازمها بل الأمان والاستئمان من المؤمنين والخبر لا ينحصر المقصود منه في الفائدة ولا لازمها وهذا مما استنبط من الكشاف وأخذ منه أن التأكيد يكون للرواج عند المخاطب وصدق الرغبة من المتكلم وتركه لعدمه كما يكون لإزالة الإنكار والتردد انتهى. إن أراد بأن الخبر لا ينحصر الخ. إن الخبر الحقيقي لا ينحصر المقصود منه في الفائدة ولا لازمها فغير مسلم وإن أراد أن مطلق الخبر لا ينحصر الخ. فمسلم لكن لا يضرنا إذ القائل بالحصر أراد الخبر الحقيقي لا مطلق الخبر قوله ولا توقع رواج عطف على وكلمة لا لتأكيد النفي على المؤمنين متعلق بادعاء لأنه يوافق استعماله بعلى وأما تعلقه برواج أقرب معنى لكنه أبعد لفظاً إلا أن يقال إن على بمعنى عند أو التضمين قوله من المهاجرين الخ يؤيد الأول.

قوله: (تأكيد لما قبله) فلذا اختير الفصل على الوصل لكمال الاتصال بينهما ولما كان كونه تأكيداً خفياً أوضحه بقوله **(لأن المستهزىء بالشيء)** هذا بناء على أن المراد بإنا

قوله: لأنه المستهزىء بالشيء المستخف به مصر على خلافه لما كان الغرض من توكيد الكلام تحقيق معناه وتقريره وذلك إنما يكون بتكرير معنى الأول وظاهر معنى ﴿إنما نحن مستهزئون﴾ [البقرة: ١٤] مغاير لمعنى ﴿إنا معكم﴾ [البقرة: ٥] فسره على وجه يؤدي إلى اتحادهما في المآل فإن خلاف الهزء الجد فالمستهزىء بالدين الحق مجد في الباطل ولما أفاد جملة ﴿إنا معكم﴾ [البقرة: ١٤] معنى إنا مجدون في دينكم مصرون عليه أكد هذا المعنى جملة ﴿إنما نحن مستهزئون﴾ [البقرة: ١٤] بمعناها اللازم لها وهذا التأويل إنما هو على تقدير صرف معنى التوكيد إلى التأكيد اللفظي على منوال جاء زيد والأوجه أن يحمل التأكيد على التأكيد المعنوي الكائن على طريقة تحقيق الدعوى بالدليل فإنهم ادعوا أولاً بقولهم ﴿إنا معكم﴾ [البقرة: ١٤] الثبات على الكفر وحققوا هذا المدعي بالدليل الذي هو تحقير خلافه فإن المستخف بالشيء منكر له ودافع لكونه متعداً به ورفع نقيض الشيء تحقيق وتأكيد لثباته فإن رفع نقيض الشيء ما يستدل به على اثبات عينه فإنه لولا دلالة له عليه يلزم جواز رفع النقيضين معاً وعكس صاحب المفتاح فأخذ من ﴿إنا معكم﴾ [البقرة: ١٤] معناه اللازم وهو إنا نوهم أصحاب محمد الإيمان وأخذ من ﴿إنما نحن مستهزئون﴾ [البقرة: ١٤] أصل المعنى ليكون الاستهزاء بهم الاستخفاف بدينهم تقريراً لذلك المعنى اللازم لأنه كان كذكر الشيء مرتين فحمله على التوكيد مبني على أن يراد بإنا معكم على الكناية إنا على دينكم ومذهبكم فيصح توكيده إذا بقوله: ﴿إنما نحن مستهزئون﴾ [البقرة: ١٤] بمعنى ندفع دين مخالفيكم بالاستهزاء.

معكم إنا على دينكم اليهودية لا على دين أولئك المسلمون وإنما أظهرنا الإيمان للمخادعة وجلب المنفعة ودفع المضرة وليس ﴿إنما نحن مستهزئون﴾ [البقرة: ١٤] بمعناه حتى يكون تأكيداً لهذا المعنى فأشار الشيخان إلى توجيهه بأن الثاني باعتبار لازمه مؤكد للأول ومقرر له وهو الثبات على اليهودية باستهزاء الإسلام والمسلمين وذهب صاحب المفتاح إلى عكسه حيث قال معنى ﴿إنا معكم﴾ [البقرة: ١٤] إنا معكم قلوباً إنا نوهم أهل الإسلام الإيمان فيكون هذا الاستهزاء بهم وبدين الإسلام فاعتبر لازم الأول فيكون الثاني بمنطوقه مقرراً لذلك اللازم وما اعتبره الشيخان أحسن أما أولاً فلأن الاحتياج إلى التأويل إنما يظهر بعد ذكر الثاني فارتكابه قبل الحاجة كنزع الخف قبل وصول الماء وأما ثانياً فلأنه إنما يؤكد الكلام المذكور لا لازمه وإن جاز أن بعد التأكيد للازمه تأكيداً له فاعتبار اللازم في المؤكد واعتبار المنطوق في المؤكد بفتح الكاف أولى من عكسه وفيه نوع تأمل والوجه الأول هو المعول عليه ولو أريد المنطوق واللازم في الجانبين فجعل المنطوق تأكيداً للمفهوم اللازم واللازم تأكيداً للمنطوق لكان أبلغ في تحقيق المقام وإنما قالوا ﴿إنما نحن مستهزؤون﴾ [البقرة: ١٤] بالقصر مع تركهم في الأول للتنبيه على أنهم مقصورون على استهزائهم بهم لا يتجاوزون إلى تعظيمهم باتباع دينهم قلباً فيكون كالدليل لما قبله كما أشار إليه بقوله إن المستهزىء بالشيء الخ فإنه كبرى[1] للمقدمة المطوية وإنما لم يذكروا المفعول لادعاء ظهوره على زعمهم حتى إذا ذكر الاستهزاء مطلقاً لا يتبادر الذهن إلا إليهم وذلك المفعول هو الإسلام وسيجيء الإشارة إليه واختيار إنما لادعاء أن هذا الحكم مما يعلمه المخاطب بأدنى التفات.

قوله: (المستخف به مصر على خلافه) لأن المستخف به منكر له غير معتد به ودفع نقيض الشيء تأكيد لثباته لئلا يلزم ارتفاع النقيضين وفيه تأمل إذ الكفر ليس بنقيض الإسلام بل هو إما ضد أو تقابل العدم والملكة فارتفاعهما جائزان وإن لم يجتمعا ولهذا قال المصنف مصر على خلافه ولم يقل مصر على ضده أو نقيضه إلا أن يقال الكلام في المنافقين فإذا استخفوا بالإسلام يلزم إصرارهم على اليهودية.

قوله: (أو بدل منه) وللنحاة في إبدال الجملة من الجملة اختلاف كما نقل ابن الصايغ ولم يلتفت إليه المصنف لضعفه.

قوله: أو بدل منه وهذا مبني على أن يقصد بإنا معكم على الكناية أيضاً إنا مصاحبوكم في دينكم لا نفارقكم إلى جيرانكم لأن من توخى تعظيم الشيء لا يفارقه وح يستقيم بيانه وتفسيره بقوله: ﴿إنما نحن مستهزئون﴾ [البقرة: ١٤] فإن فائدة البدل البيان والتفسير للمبدل منه وجه كونه مفسراً له أن من وضع مقدار عدوه وحقر شأنه فقد عظم قدر وليه ويكون قوله: ﴿إنا معكم﴾ [البقرة: ١٤] كالتوطئة لذكر ما يرد بعده من جملة ﴿إنما نحن مستهزئون﴾ [البقرة: ١٤] كما هو

---

(١) توضيحه أنهم مستخفون بالإسلام وكل مستخف بالشيء فهو مصر على خلاف ذلك الشيء فهم مصرون على خلاف الإسلام وهو اليهودية بمعونة المقام فيكون دليلاً لإنا معكم دليلاً أنياً ولو عكس لكان دليلاً لميا.

قوله: (لأن من حقر الإسلام) أشار إلى أن المفعول المحذوف هو الإسلام وتقرير البدلية بأن من حقر الإسلام **(فقد عظم الكفر)** إذ لا واسطة بينهما وفيه نظر لا يخفى ثم الظاهر كونه بدل الكل لأنهما متساويان في الصدق وهو شرط بدل الكل لأن المراد بهما الثبات على الكفر أما في الأول فظاهر وأما في الثاني فباعتبار اللازم لأنهما متغايران باعتبار المنطوق فلا يتأتى البدلية بأقسامه إلا بدل الغلط وهو لا يقع في كلام الفصحاء فضلاً عن كلامه تعالى فلا بد من الاتحاد كلا أو بعضاً أو اشتمالاً ولا مساغ للبعضية إلا بتكلف فهو إما بدل الكل[1] وهو الراجح أو بدل اشتمال إن اعتبر فيهما المنطوقان فمفهوم الاستهزاء المنطوق مشتمل على منطوق ﴿أنا معكم﴾ [البقرة: ١٤][2].

قوله: (أو استئناف) هذا راجح على البدل أما أولاً فلأنه قدس سره قال إنهم قصدوا

شأن المبدل منه مع البدل لأن من حق الظاهر أن يقولوا لأصحابهم ﴿إنما نحن مستهزئون عقيب قولهم للمؤمنين﴾ [البقرة: ١٤] آمنا والفرق بين اعتبار التوكيد واعتبار البدلية أنه جعل الجملة الثانية في اعتبار التوكيد في تأويل الجملة الأولى ليصح التقرير وفي اعتبار البدلية بالعكس ليستقيم التفسير ويجوز أن يقال في توجيه البدلية أن قوله: ﴿إنا معكم﴾ [البقرة: ١٤] دل على تعظيم الكفر وقوله: ﴿إنما نحن مستهزئون﴾ [البقرة: ١٤] دل على تحقير الإسلام ولزم من مفهوم تحقير الإسلام تعظيم الكفر فالجملة الثانية باعتبار المعنى اللازم لها صح أن يكون بدلاً من الأولى بدل الكل وهذا هو معنى قوله لأن من حقر الإسلام فقد عظم الكفر فقد اشتملت الثانية على أن معنى الأولى مع الزيادة.

قوله: أو استئناف ومبني الاستئناف أيضاً على أن يراد بإنا معكم على الكناية إنا موافقوكم وموالوكم فإن قولهم هذا محل أن ينكر عليهم أصحابهم ويسألوا بأنه إن صح أنكم موافقونا وموالونا فما بالكم توافقون أصحاب محمد في الإيمان فقالوا في جوابهم ﴿إنما نحن مستهزئون﴾ [البقرة: ١٤] يعني نظهر لهم الموافقة على دينهم لنقف على أسرارهم ونأخذ من أموالهم وغنائمهم قال الشيخ اكمل الدين حاصله إنه من أمثلة القطع للوجوب لكمال الاتصال إما لأنه توكيد وإما لأنه بدل وإما لأنه استئناف وفي ذلك كله قوله: ﴿إنما نحن مستهزئون﴾ [البقرة: ١٤] كناية أما على الأول فلأنه ذكر وأريد به ملزوم من ملزوماته وهو دفع حقيقة الإسلام فإنه يستلزم الاستهزاء به فكان من ذكر اللازم وإرادة الملزوم ولما كان معنى قوله: ﴿إنا معكم﴾ [البقرة: ١٤] على مقتضى الظاهر أو على خلافه الثبات على اليهودية ومعنى ﴿إنما نحن مستهزئون﴾ [البقرة: ١٤] على معنى

---

(١) وفي صورة كونه ليس المبدل منه في حكم المطروح بل هو مقصود أيضاً كما صرح به الزمخشري في قوله تعالى: **﴿وجعلوا لله شركاء الجن﴾** الآية وهذا مؤيد لما قلنا من أن بعض أفراد البدل عدم كونه محلاً للإعراب لا يضر كما أن بعض البدل كونه مقصوداً لا يضر مع تعريفه أنه تابع مقصود بالنسبة دون متبوعه تأمل.

(٢) نقل عن بعض الحواشي أن المراد بالبدل هنا ليس أحد التوابع المشهورة فإنه لا يكون في الجمل الاسمية وقد جاء في الفعلية كقوله تعالى: **﴿ومن يفعل ذلك يلق آثاماً يضاعف له العذاب﴾ [الفرقان: ٦٨ و٦٩]** فالمراد هنا أن الجملة الثانية تسد مسد الأولى وتغني عنها غناء البدل عن المبدل منه انتهى ولم يبين الفارق بين الاسمية والفعلية حتى يعلم صحته في الثانية دون الأولى فلا جرم فالاعتماد عليه قطعاً.

التصلب في دينهم وكان في الكلام الأول نوع قصور[1] في إفادته إذا كانوا في الظاهر يوافقون المؤمنون في بعض الأمور فاستأنفوا القصد إلى ذلك بأنهم يعظمون الكفر بتحقير الإسلام وأهله فهم أرسخ قدماً فيه من شياطينهم انتهى. فما قاله المص **(وكان الشياطين قالوا لهم ﴿لما قالوا إنا معكم﴾ [البقرة: ١٤] إن صح ذلك فما لكم توافقون المؤمنين وتدعون الإيمان فأجابوا بذلك)** إشارة إلى هذا التفصيل وأما ثانياً فلأن كون الجملة بدلاً من الجملة اشترط بعضهم فيه كون الجملتين وإن كان الصواب خلافه إذ البدل بأنواعه يقع في الجمل مطلقاً سواء كانت الجملتان اسميتين أو فعليتين أو مختلفتين كما يستفاد من تقرير أرباب المعاني وأما ثالثاً فلأن بدل الكل لم يثبته أرباب المعاني فيما بين جمل لا محل لها من الإعراب وكونه بدل الكل هو الظاهر كما نص عليه النحرير التفتازاني وقد بينا وجهه آنفاً وللتفصي عن هذا الإشكال ذهب أكثر أرباب الحواشي إلى أن المراد بدل الاشتمال وتكلفوا فيه ما تكلفوا ومما يؤيد كون المراد بدل الكل تجويز كونه تأكيداً إذ المتبادر كون المؤكد عين المؤكد ولهذا تكلف الشيخان في بيان العينية المذكورة فيكون بدل الكل من جهة كونه تأكيداً فإن قيل إن الجملتين لا محل لهما من الإعراب في المحكي فكيف يكون بدلاً مع أنه من التوابع التي تتبع المتبوع في الإعراب ولهذا ضعف بعضهم البدلية واختار الاستئنافية قلنا هذا إما مختص بالتوابع المفردة وما في حكمها أو باعتبار الأصل الأغلب وتخصيص القواعد من دأب أرباب العربية وكذا التعريف ثم الأوجه الثلاثة بيان لترك العاطف بين الجملتين في المحكي من كلامهم وأما تركه في الحكاية فللموافقة فيما هو بمنزلة كلام واحد.

قوله: (والاستهزاء السخرية) تعريف لفظي ولجواز التعاكس فيه قد يفسر بالاستهزاء والاسم الهزء بضم الهاء وسكون الزاي وهو مهموز وقد تقلب الهمزة واواً مع ضم الزاي

أيضاً من حيث إن رفع نقبض الشيء إثبات له صح أن يقع تأكيد نافياً لما عسى أن يتوهم في الجملة الأولى من تجوز أو سهو أو غلط وهذا كما ترى فيه جعل الجملة الثانية بمعنى الأولى وأما على الثاني فلأنه ذكر وأريد ملزوم آخر له وهو تحقير المسلمين لأن تحقير الشيء يستلزم الاستهزاء به فإن معناه السخرية والاستخفاف وذكر اللازم وإرادة الملزوم كناية واتحاد اللازم لا يستلزم اتحاد الملزوم بخلاف العكس وعلى هذا يكون معنى ﴿إنا معكم﴾ [البقرة: ١٤] إنا لا نفارقكم في تعظيم دينكم ولما كان ذلك التحقير وافياً في تأدية المقصود وهو الثبات معهم في تعظيم دينهم أبدل عنه قوله: ﴿إنما نحن مستهزئون﴾ [البقرة: ١٤] لأن من حقر الإسلام فقد عظم الكفر ثم إنهم لما قالوا لشياطينهم ﴿إنا معكم﴾ [البقرة: ١٤] على الوجهين كانوا كأنهم اعترضوا عليهم بأنكم إن صح أنكم معنا فما لكم توافقون أصحاب محمد فقالوا ﴿إنما نحن مستهزئون﴾ [البقرة: ١٤] وهو الاستئناف والثاني أبلغ من الأول والثالث أبلغ منهما أقول هذا الذي ذكره الشيخ ناظر إلى ما ذهب إليه جمهور العلماء من التعكيس في أخذ اللازم من الجملة الثانية لا من الأولى وهو الموافق لما في الكشاف.

---

(١) نوع قصور في إفادته ولذا قيل إن الثانية بدل منها لأنها غير وافية بالمراد أو كغير وافية والثاني أوفى لتأديته والمقام يقتضي الاعتناء بشأنها.

فيقال هزوا وهو رواية حفص عن عاصم (و) سين (**الاستخفاف**) يجوز أن يكون للتأكيد وأن يكون للطلب أي طلب الخفة ضد الثقل وهما في الحسية حقيقان ومجازيان في المعنوية والمراد الاستهانة والاستحقار سواء كان بالفعل أو بالقول أو بالإشارة والإيماء والمراد هنا الاستخفاف بالقول لكن على صورة التعظيم لتستر نفاقهم بإظهار التفخيم فعلم أن الاستهزاء لا يشترط فيه علم المستهزء به الاستهزاء ولو في حضوره نقل عن الغزالي أنه إذا كان بحضرة المستهزء به لم يسم غيبة انتهى.

قوله: (يقال هزأت واستهزأت بمعنى) يعني أن الاستفعال بمعنى الثلاثي لا طلب الهزو ولو جعل من قبيل قوله تعالى: ﴿واستغشوا ثيابهم﴾ [نوح: ٧] للمبالغة كأنهم طلبوا من أنفسهم الخبيثة هزؤاً بالمسلمين وما يكون بالطلب يكون أبلغ وأتم لم يبعد ولعل لهذا لم يقل إنما نحن هازئون مع أنه المراد هنا قوله (**كأجبت واستجبت**) أي الاستفعال بمعنى الإفعال وليس السين فيه للطلب وفي هذا يشاكله استهزىء وإن تغايرا في كونه بمعنى الثلاثي في الأول وبمعنى الافعال في الثاني ولكون هذا مشهوراً جعله مشبهاً به وهذا لا ينافي ما سيأتي من المصنف في أواخر آل عمران وهو أي الاستجابة أخص من أجاب ويعدى بنفسه وباللام لأن المراد هنا أن سين الاستفعال ليس للطلب وهذا لا ينافي الفرق من وجه آخر هذا مختار الصحاح ورضي به المص نقل عن الراغب أن الاستجابة بمعنى طلب الإجابة وإن كان قد يجري مجراها والمصنف لم يلتفت إليه لأن الاستعمال لا يلائمه.

قوله: (وأصله الخفة) أي ما تبنى عليه المعنى المراد هنا وهو المشهور في الاستعمال وهو المنقول عنه الخفة ضد الثقل (**من الهزء وهو القتل السريع**) وهو خفيف بالنسبة إلى القتل البطيء فبين المشتق والمشتق منه مناسبة تامة.

قوله: (يقال هزأ فلان إذا مات على مكانه) أي قتل قتلاً سريعاً فمات على مكانه أي فجأة كأنه لم يمهل حتى ينتقل عن مكانه إلى محل آخر فهو كناية عما ذكر كقوله تعالى: ﴿ولو نشاء لمسخناهم على مكانتهم﴾ [يس: ٦٧] أي مكانهم بحيث يحمدون فيه فعلي في مثل هذا بمعنى.

قوله: (وناقته تهزأ به أي تسرع وتخففه) بيان معنى المشتق بعد بيان لمعنى المشتق منه ثم نقل عنه إلى معنى الاستخفاف والاستحقار.

قوله: كأجبت واستجبت قال الراغب الاستهزاء ارتياد الهزء وإن كان قد يعبر به عن تعاطي الهزء كالاستجابة في كونها ارتياد الإجابة وإن كان قد تجري مجرى الإجابة.

قوله: وأصله الخفة من الهزء بفتح الهاء من هزأ يهزأ أي مات على مكانه وعن بعض العرب مشيت فلغبت فظننت لأهزأن على مكاني اللغوب الاعياء بقوله منه لغب يلغب بالضم لغوباً ولغبت بالكسر لغة ضعيفة.

قوله تعالى: ﴿ٱللَّهُ يَسْتَهْزِئُ بِهِمْ وَيَمُدُّهُمْ فِي طُغْيَٰنِهِمْ يَعْمَهُونَ ﴿١٥﴾﴾

قوله: (يجازيهم على استهزائهم) هذا بناء على أن الكفار يعاقبون بارتكاب المناهي مما سوى الكفر أيضاً وهذا مذهب الشافعي والعراقيين من مشايخنا وأما المعنى على مذهب جمهور الحنفية يجازيهم على ترك اعتقاد حرمة الاستهزاء لأن الكفار وإن لم يؤاخذوا بترك الفروع لكنهم مؤاخذون بترك اعتقادها اتفاقاً كما في فصل في الأصول معنى المجازاة المكافاة والمقابلة خيراً كان أو شراً وإنما احتاج إلى هذا التوجيه لأن الاستهزاء محال على الله تعالى لكونه جهلاً بمعنى السفه فإن ارتكاب الذنب سفه وتجاهل وهو المراد من قوله تعالى حكاية عن موسى عليه السلام: ﴿أعوذ بالله أن أكون من الجاهلين﴾ [البقرة: ٦٧] في جواب ﴿اتتخذنا هزواً﴾ [البقرة: ٦٧] لا الجهل بالمعنى المعروف هذا مما ذهب إليه كثير من أهل السنة والجماعة إذ الاستهزاء لعب ولهو يجب تنزيه الله تعالى عنه كالمخادعة والمكر فحيث أطلق عليه تعالى يراد به المعنى المجازي كما فصله المصنف وذهب بعضهم إلى أن حقيقة الاستهزاء التحقير على وجه من شأنه يتعجب منه ويضحك وأي استحالة في وقوع هذا من الله تعالى انتهى أقول منشأ الاستحالة كونه مشتملاً على اللعب واللهو بحيث يتعجب منه ويضحك كما اعترفوا به وفعل الله تعالى لا يكون بحيث يتعجب منه ويضحك بل يكون بحيث يتعجب منه ويحصل الاعتبار به والاستدلال على كمال قدرته فكلام هذا البعض مما يتعجب منه وتسكب العبرات لأجله إذ منشأ الضحك كيف يسند إلى الله تعالى على طريق الوصف نعم لو قيل الاستهزاء حقيقة بمعنى الانتقام كما ذهب إليه البعض صرح به صاحب اللباب وقال ولو قيل أصله الانتقام لكان القول بأنه وصف له تعالى حقيقة لكان سديداً وقائله سعيداً وهذا مجمل ما نقل عن علم الهدى في التأويلات وإلا فما اعتبر في معناه السخرية واللعب كما صرح به في اللباب أيضاً فاستحالة وقوعه من الله تعالى من أجلى البديهيات.

قوله: (سمي جزاء الاستهزاء باسمه كما سمي جزاء السيئة سيئة) أي مجازاً مرسلاً

قوله: سمي جزاء الاستهزاء باسمه الخ لما لم يجز إسناد حقيقة الاستهزاء إلى الله تعالى لأن الاستهزاء والسخرية من باب العبث والجهل ألا يرى إلى قوله تعالى: ﴿قالوا أتتخذنا هزواً قال أعوذ بالله أن أكون من الجاهلين﴾ [البقرة: ٦٧] والله تعالى متعال عن ذلك صرفه عن ظاهره بأن حمله أولاً على المشاكلة وهي أن يذكر الشيء بلفظ غيره لوقوعه في صحبته مثل ﴿فجزاء سيئة سيئة مثلها﴾ [الشورى: ٤٠] فإن جزاء السيئة ليس سيئة لأنه عدل حسن لكن لما وقع في صحبته ذكر السيئة عبر عنه باسم السيئة كقوله تعالى: ﴿فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه﴾ [البقرة: ١٩٤] وقول الشاعر قلت اطبخوا لي جبة وقميصاً في جواب قولهم قالوا اقترح شيئاً يجد لك طبخه حيث عبر عن الخياطة بالطبخ لوقوعه في صحبة ذكر الطبخ وثانياً على الاستعارة المفردة حيث شبه جزاء الاستهزاء بالاستهزاء في القدر أي في أن المجازى به فعل واحد كالمجازى عليه لا أزيد منه ولا انقص لأن الاستهزاء سيئة ﴿وجزاء سيئة سيئة مثلها﴾ [الشورى: ٤٠] لا حسنة حتى يكون جزاؤها بعشر أمثالها أو شبه رجع وبال الاستهزاء عليهم بالاستهزاء في إصابة المكروه المشتركة بين المشبه

للمشاكلة اللفظية كما أشار إليه بقوله: **(إما لمقابلة اللفظ باللفظ)** أي للمشاكلة تحقيقاً أي ذكر جزاء الاستهزاء بلفظ الاستهزاء لوقوعه في صحبته تحقيقاً وهذا معنى مقابلة اللفظ والعلاقة هي تلك المشاكلة على ما اختاره البعض وليس مندرجاً في العلاقة التي ضبطوها كالتغليب وأنواع العلاقات التي ضبطوها هي المشتهرة في الاستعمال فلا يلزم الإهمال قوله **(أو لكونه مماثلاً له)** عطف على لمقابلة اللفظ ووجه ثان لتسمية جزاء الاستهزاء باسمه فحينئذٍ تكون الاستعارة تبعية بعلاقة المشابهة في المقدار قوله مماثلاً كالتصريح بكونه استعارة حينئذٍ فلا وجه لما قيل من أنه مجاز مرسل حينئذٍ أيضاً بجعل جزاء الاستهزاء تابعاً له مترتباً عليه مناسباً له **(في القدر)** انتهى. وهذا مع ما قبله وجه واحد من وجوه التأويل لأن قوله يجازيهم وجه من وجوه تأويل يستهزىء والوجهان بيان له والبعض جعله وجهاً ثانياً من تلك الوجوه والتوجيه الأول هو الملائم لتقرير المصنف كما ستعرفه على أنه نزاع لا طائل تحته.

قوله: **(أو يرجع)** عطف على يجازى إما من الإرجاع أو من الرجع المتعدي لا من الرجوع أي معنى يستهزىء إما يجازي فبينه بالوجهين أو يرجع الله تعالى **(وبال الاستهزاء عليهم)** قوله: **(فيكون كالمستهزىء بهم)** إشارة إلى أن يستهزىء استعارة تبعية كالوجه الثاني من وجهي معنى يجازي لكن اعتبر المشابهة هنا بوجه يغاير الوجه الأول وهي أنه شبه إرجاع الله تعالى وبال الاستهزاء بالاستهزاء في أن ما يلزم الاستهزاء يلزم الإرجاع المذكور فكانت المشابهة في ترتب الأثر هنا وهناك المشابهة في المقدار فلا وجه لما قيل من أن العطف بأو في قوله أو يرجع ليس على ما ينبغي لأن المعطوفين واحد اللهم إلا أن يحمل الأول على الجزاء الأخروي والثاني على الدنيوي انتهى وفيه خلل لا يخفى أما أولاً فلأن قوله لأن المعطوفين واحد ضعيف لأن المعطوف عليه قوله يجازي فهو موجه بالوجهين مغايرة الوجه الأول لهذا المعطوف جلية واضحة وإن سلم أن مؤدى الوجه الثاني

والمشبه به وثالثاً على المجاز المرسل حيث أريد بالاستهزاء ما هو غاية وغرض من انزال الهوان والبوار عليهم فإن الأفعال الجارية على الله تعالى التي لا تصح أن يجري عليها مجازاة لأن لها آثاراً وغايات والمراد من تلك الأفعال الآثار والغايات لا أنفسها لأنها قبائح لا تصدر من الله تعالى فللاستهزاء غرض وغاية وهو طلب الهوان بالمستهزأ به فأطلق هنا الاستهزاء وأريد طلب الهوان اطلاقاً للسبب على المسبب قال صاحب الكشاف معناه إنزال الهوان الحقارة بهم لأن المستهزىء غرضه الذي يرميه هو طلب الخفة والزراية بمن يهزأ به وإدخال الهوان والحقارة عليه والمراد به تحقير شأنهم وازدراء أمرهم والدلالة على أن مذاهبهم حقيقة بأن يسخر منها الساخرون ويضحك منها الضاحكون ورابعاً على الاستعارة المركبة المسماة بالتمثيل حيث شبه صنع الله معهم في الدنيا من إجراء أحكام المسلمين عليهم في الظاهر وهو مبطن بادخار العذاب كما مر في أحد وجوه تفسير قوله تعالى: ﴿يخادعون الله﴾ [البقرة: ٩] أو في الآخرة من فتح باب لهم من أبواب الجنة فإذا اسرعوا إليه ليدخلوه سد عليهم الباب بصورة صنع الهازىء مع المهزوء به وقيل هذا من قبيل التهكم بالفعل لا بالقول كما تهكم بتمرود بتلطيخ السهم بالدم.

من الوجهين المذكورين وهذا المعطوف واحد وقد بان مغايرته أيضاً وأما ثانياً فلأن الثاني أيضاً محمول على الجزاء الأخروي لظهور أثره لأهل الجنة فيه كما سيجيء الإشارة إليه من المصنف وقيل إنه مجاز مرسل بإطلاق اسم السبب على المسبب فإن استهزاءهم سبب لرجوع وباله عليهم وقيل إنه كناية عن اختصاص ضرر الاستهزاء بهم كما في قوله تعالى: ﴿وما يخادعون إلا أنفسهم﴾ [البقرة: ٩] وقيل إنه تجوز في الإسناد وما قبله في المسند فإن الاستهزاء مجاز فيه وفي هذا على حقيقته غير أنه إلى غير ما هو له تشبيهاً لمن يرد وبال الاستهزاء على المستهزىء بالاستهزاء والكل تكلف بل تعسف أما الأول فلأن كلام المصنف كالمستهزىء بهم كالنص في الاستعارة وإن جار المجاز المرسل بالنظر إلى العلاقة الأخرى كالسببية مثلاً كما ذكره وأما الثاني فلأن أداة الاختصاص هنا غير متحققة بخلاف قوله تعالى: ﴿وما يخادعون إلا أنفسهم﴾ [البقرة: ٩] وأما الثالث فلأن التجوز في الإسناد يقتضي أن يكون فاعلاً يكون الإسناد إليه حقيقياً وهنا ليس فاعلاً الاستهزاء بهم يكون إسناده إليه حقيقياً أولاً ثم الإسناد إليه تعالى مجازاً والقول بأن فاعل الاستهزاء الرسول عليه السلام والمؤمنون فإنهم استهزؤوا بالمنافقين حين استهزؤوا بهم ضعيف جداً لا يفهم من سوق الكلام قطعاً ولذا لم يلتفت إلى ذلك الشيخان.

قوله: **(أو ينزل بهم الحقارة والهوان الذي هو لازم الاستهزاء)** عطف على يرجع أو يجازي ووجه ثالث من وجوه التأويل فحينئذٍ يكون مجازاً مرسلاً لا غير بعلاقة اللزوم العربية أو السببية وفائدته التنبيه على أن من استهزىء بمن يستحق التعظيم ينزل الله تعالى بهم الهوان في كل حين وزمان للتشبيط عما يردئ من سائر الطغيان قوله: **(والغرض منه)** تفسير للازم فيكون وجهاً واحداً وفي بعض النسخ أو الغرض منه فيكون وجهاً آخر فالأول ناظر إلى الوجود في الخارج والثاني إشارة إلى الوجود في التصور فعلى الأول يكون من قبيل ذكر السبب وإرادة المسبب وعلى الثاني بالعكس فإن قيل الظاهر إن الغرض من الاستهزاء هو الهوان والحقارة الذي لازمه أو الغرض منه الباعث عليه والمسمى بالاستهزاء هو إنزال الحقارة لا نفسه قلنا إنه في الحقيقة إنزال الهوان الذي هو التحقير اللازم أو الغرض لا الحقارة والهوان نفسه بل لكونه أثر اللازم أطلق عليه اللازم أو الغرض تسامحاً فتدبر.

قوله: **(أو يعاملهم معاملة المستهزىء)** عطف على ينزل أو على يجازي ووجه رابع من وجوه التأويل وإيراد المصنف في المواضع الأربعة أفعالاً من فعله تعالى يشعر بأن وجوه تأويل يستهزىء بهم أربعة وما ذكر في الوجه الأول من الوجهين واحد بالنسبة إلى تأويل يستهزىء وإن كانا اثنين بالنظر إلى قوله يجازي فمن عد قوله أو لكونه مماثلاً وجهاً ثانياً من وجوه التأويل لم يصيب واصل المعاملة التصرف في الأمور ومعناه هنا يفعل بهم مثل ما فعل بالمسلمين **(أما في الدنيا فبإجراء أحكام)** أي بأمره رسوله بإجراء أحكام **(المسلمين)** وإلا فبالإجراء المذكور فعل الرسول والمؤمنين كما صرح به في ﴿يخادعون الله﴾ [النساء: ١٤٢] الآية فلو اكتفى باستدراجهم بالإمهال لكان أسلم وأولى وهذا الجواب

الأخير إشارة إلى ما ذكره صاحب الكشاف من قوله ويجوز أن يراد به ما مر في ﴿يخادعون﴾ [البقرة: ٩] من أنه يجري عليهم أحكام المسلمين في الظاهر وهو مبطن بادخار ما يراد بهم من العذاب انتهى لكن لما كان فيه شائبة التكرار أخر الشيخان هذا الوجه الرابع وأما تقديم الوجه الأول فلأن المشاكلة هي المتعارفة في الاستعمال وأنها من المحسنات البديعية وأن تسمية جزاء الشيء باسمه شائع بين البلغاء قوله كما سمي جزاء السيئة الخ. إشارة إلى هذا على أن مآل الوجه الثاني حاصل الوجه الأول ومن هذا قدم الثاني على الثالث وتقديم الثالث على الرابع يفهم من توهين الرابع ثم قوله أو يعاملهم الخ كالنص على أنه حمل الكلام حينئذ على الاستعارة التمثيلية وأما جواز التبعية فآب عنها كلامه وأما صاحب الكشاف فحمل كونه استعارة تبعية أيضاً إذ الكلام في حد ذاته يحتملها ولا يأبى عنه أيضاً كلامه فمن قال إنه استعارة تبعية تمثيلية لم يتنبه لما في الكلام من التنبيه على الاستعارة التمثيلية إلا أن يقال إن مراده أن الاستعارة التبعية قد جمعت مع الاستعارة التمثيلية كما مر في قوله تعالى: ﴿أولئك على هدى من ربهم﴾ [البقرة: ٥] الآية وهو التحرير التفتازاني بخلاف الشريف الجرجاني والقائل المذكور مال إلى المسلك الأول وهو في نفس الأمر هو المعول عليه وقد أشبع الكلام في تحقيق هذا المرام في توضيح الآية المذكورة بعون الله الملك العلام توضيح التمثيلية أنه شبه صورة صنع الله معهم في الدنيا بإجراء أحكام الإسلام واستدراجهم بإدرار النعم والإمهال مع أنهم من أهل الدرك الأسفل بصورة صنع الخادع المستهزئ فاستعمل الكلام الموضوع للثاني في الأول.

قوله: (واستدراجهم) الاستدراج الإدناء من الشيء درجة درجة من حيث لا يشعرون قوله **(بالإمهال)** متعلق بالاستدراج **(والزيادة)** عطف على الإمهال **(في النعمة)** متعلق ظرف مجازي مفيد للمبالغة قوله **(على التمادي في الطغيان)** بمعنى مع أي التمادي كقوله تعالى: ﴿وإن ربك لذو مغفرة للناس﴾ [الرعد: ٦] على ظلمهم نقل عن المرزوقي قوله على أنه يكون كذا يجري في كلام العرب مجرى الاستدراك وهو في موضع مضب على الحال انتهى. ولو قيل إن على لكونه بمعنى مع متعلق باستدراجهم أو بإجراء لم يبعد والتمادي في الشيء المداومة عليه وقد يكون مع اللجاج وأصله تماددي مضاعف فأبدل الدال الأخير ياء للتخفيف كتلظى وقيل المدى الغاية والتمادي بلوغها انتهى. فلا قلب حينئذ لكن لا يلائم هنا.

قوله: (وأما في الآخرة فبان يفتح لهم وهم في النار باباً إلى الجنة فيسرعون نحوه فإذا صاروا إليه سد عليهم الباب) قيل وهذا حديث ابن أبي الدنيا في كتاب الصمت عن الحسن قال قال رسول الله عليه السلام إن المستهزئين بالناس يفتح لأحدهم باب إلى الجنة فيقال هلم هلم فيجيء بكربه وغمه فإذا جاء أغلق دونه ثم يفتح له باب آخر فيقال هلم هلم فيجيء بكربه وغمه فإذا أتاه أغلق دونه فما يزال كذلك حتى أن الرجل ليفتح له باب فيقال هلم هلم فما يأتيه قال السيوطي هذا مرسل جيد الإسناد انتهى. بين هذا الحديث وبين ما ذكره المصنف مغايرة يسيرة.

قوله: (وذلك) أي ما ذكر (قوله تعالى) بتقدير مضاف (﴿فاليوم الذين آمنوا من الكفار يضحكون﴾ [المطففين: ٣٤]) أي معنى هذه الآية لكن على احتمال مرجوح كما نقله هناك بقوله وقيل الخ اعلم أن إسناد الاستهزاء وإن صح في حقه بالمعنى الذي مر توضيحه لكنه إطلاق المستهزء لا يصح عليه تعالى قال المصنف في سورة البقرة وإن التعليم يصح إسناده[1] إليه تعالى وإن لم يصح إطلاق المعلم عليه لاختصاصه بمن يحترف به انتهى. وهذا أولى بعدم صحة الإطلاق ولا يصح إطلاق الخادع لأن صحة إطلاق الاسم عليه حين ورود إطلاقه في الشرع شرطها أن لا يكون ذلك الإطلاق بالمشاكلة وإطلاق الخادع ونحوه إنما هو بطريق المشاكلة أو الاستعارة في قوله تعالى: ﴿وهو خادعهم﴾ [النساء: ١٤٢] وهذا أي عدم صحة إطلاق الاسم أو الصفة عليه تعالى إذا أطلق عليه تعالى في الشرع بطريق المشاكلة مما بينه المحقق التفتازاني في شرح المقاصد فما قاله البعض فلا مانع من إطلاق المستهزئ عليه تعالى كما أطلق الخادع ونحوه في قوله ﴿وهو خادعهم﴾ [النساء: ١٤٢] و﴿خير الماكرين﴾ [آل عمران: ٥٤] تضعيف لأنه بناء على عدم التفرقة بين الإطلاق بالمشاكلة وبينه بدون مشاكلة والجواز في الثاني دون الأول.

قوله: (وإنما استؤنف به) أي بالاستئناف البياني فهو جواب سؤال مقدر نشأ من

قوله: وإنما استؤنف ولم يعطف ليد الخ قال صاحب الكشاف وهو استئناف في غاية الجزالة والفخامة وفيه أن الله عز وجل هو الذي يستهزىء بهم الاستهزاء الأبلغ الذي ليس استهزاؤهم بالنسبة إليه باستهزاء ولا يؤبه له في مقابلته لما ينزل بهم من النكال ويحل بهم من الهوان والذل وفيه أن الله هو الذي يتولى الاستهزاء بهم انتقاماً للمؤمنين ولا يحوج المؤمنين أن يعارضوهم باستهزاء مثله تم كلامه إما أنه استئناف فلأن حكاية حال المنافقين مما يحرك السامعين أن يسألوا ما مصير أمرهم وكيف معاملة الله إياهم فلم يكن من البلاغة تعرية الكلام عن الجواب وأما جزالته فلأن مقتضى المقام أن يعاملهم المؤمنون بالاستهزاء كما في قوله تعالى: ﴿إن الذين أجرموا كانوا من الذين آمنو يضحكون﴾ [المطففين: ٢٩] إلى قوله: ﴿فاليوم الذين آمنوا من الكفار يضحكون﴾ [المطففين: ٣٤] فلما نسب الاستهزاء إلى الله عز وجل أفاد جزالة وفخامة كذا ذكره بعض الشارحين لهذا المقام وفيه نظر لأن نسبة الاستهزاء إلى الله تعالى دلت على قوته وشدته أو دوامه لأنه لا يقدر على دفعه دافع ودلالته على جزالة الاستئناف ممنوعة لأن معنى الشدة والدوام إنما يستفاد من إسناد الاستهزاء إلى الله تعالى لا من الاستئناف إذ لو أورد هذا التركيب لا على طريق الاستئناف افاد الكلام هذا المعنى أيضاً فالوجه أن يقال في جزالة الاستئناف أنه قد ظهر من كلامه على مذهبه أن الاستهزاء ههنا ليس على حقيقته وإنما هو مجاز مرسل أو استعارة أو مشاكلة وكل ذلك مما يوجب بلاغة في الكلام فإذا انضم إلى ما هو مثله في ذلك بطريق الاستئناف جواباً للسؤال افاد جزالة وفخامة فإن ذهبت إلى جزالته وفخامته من حيث اشتماله على ما دل عليه بقوله وفيه من الفائدتين لم ينكر ذلك مع بعد لنبو التركيب عنه ظاهراً لأن عطف قوله وفيه على ما قبله يرشدك على أن معنى الفخامة حاصل بدون هاتين الفائدتين أو أنهما زائدتان على معنى الفخامة على

---

(١) فعلم منه أن صحة إسناد الفعل إليه تعالى لا يفهم منه صحة إطلاق الاسم المشتق عليه.

حكاية حال المنافقين واستهزائهم بالمسلمين فكان المقام أن يسأل عن مآل أمرهم واستحقاقهم بما يكون جزاء لاستهزائهم فقدر ذلك السؤال وأجيب بهذا المنوال فعلم من هذا البيان أن الحمل على الاستئناف النحوي ردي قول صاحب الكشاف ابتدىء قوله ﴿الله يستهزىء﴾ [البقرة: ١٥] لا يدل عليه إذ الابتداء لا يختص بالاستئناف النحوي غايته إنه محتمل له لكن لما كان تقدير السؤال والجواب حسناً كما عرفته فالحمل عليه أولى وفي نظر البلغاء كالواجب الأحرى ولما كان على هذا التقدير كمال الاتصال بينهما اختير الفصل وإلى هذا أشار بقوله (ولم يعطف) من قبيل عطف المعلول على العلة أي لكونه مستأنفاً لم يعطف أي على ﴿قالوا إنا معكم﴾ [البقرة: ١٤] أو على ﴿أنا معكم﴾ وله مانع آخر من هذا العطف كما صرح به السكاكي لأن المعطوف عليه إما جملة قالوا ﴿أنا معكم﴾ أو جملة ﴿أنا معكم﴾ الآية ولو عطف على الثاني لكان مقولاً لهم وليس كذلك ولو عطف على الأول لكان مقيداً بالشرط وليس كذلك إذ المعنى ليس وإذا خلوا إلى شياطينهم الله يستهزىء بهم ثم قال ولك[1] أن تحمله على

أن هاتين الفائدتين أيضاً إنما نشأتا من الإسناد لا من الاستئناف وليس لهما مدخل في جهة جزالة الاستئناف لأن فائدة الاستئناف هي الجواب عن السؤال المقدر وهاتان الفائدتان خارجتان عن الجواب مقصودتان تبعاً لا أصالة قال القطب في شرح قوله هو استئناف في غاية الجزالة إما إنه استئناف فلأن حقيقة الاستئناف أن يجعل الجملة السابقة كالمورد للسؤال فيجاب بالجملة اللاحقة وحكاية حال المنافقين فيما تقدم مما يحرك السامعين أن يسألوا ما مصير أمرهم وعقبى حالهم وكيف معاملة الله تعالى إياهم وإما بيان جزالته فلأن المنافقين استهزؤوا بالمؤمنين حيث ذكر أنهم ﴿إذا لقوا الذين آمنوا قالوا آمنا وإذا أخلوا إلى شياطينهم قالوا إنا معكم إنا نحن مستهزئون﴾ [البقرة: ١٤] فسياق الآية دال على أن استهزاء المنافقين كان بالمؤمنين فمن مقتضى الظاهر أن ينسب الاستهزاء في الجواب إلى المؤمنين كما في قوله تعالى: ﴿إن الذين أجرموا كانوا من الذين آمنوا يضحكون﴾ [المطففين: ٢٩] إلى قوله: ﴿فاليوم الذين آمنوا من الكفار يضحكون﴾ [المطففين: ٣٤] لكن نسب الاستهزاء بهم إلى الله تعالى ففيه فخامة وجزالة ثم في هذه الجملة المستأنفة فائدتان أخريان إحداهما أنه أطلق الاستهزاء فيها ولم يتقيد بشيء والاطلاق للكمال والعموم فالمعنى أن الله تعالى يستهزىء بهم الاستهزاء الأبلغ حتى أن استهزاء المنافقين في جنبه كلا استهزاء يقال الاستهزاء صدر عنهم وعن الله تعالى ولا شك أن الفعل الصادر عن الله تعالى أبلغ وأقوى الثانية أن تصدير اسم الله تعالى وبناء الخبر عليه يفيد الاختصاص فالله هو المستهزىء بهم انتقاماً للمؤمنين دون المؤمنين إذ لا حاجة بهم إلى الاستهزاء أو ﴿كفى الله المؤمنين القتال﴾ [الأحزاب: ٢٥] وفي ذلك تعظيم لجانب المؤمنين وهذا موضع نظر وهو أن الآيتين بصيغة الحصر في الفائدة الأولى بأن عرف الخبر ووسط ضمير الفصل مستدركاً لحصولها دون الحصر فإن قلت التركيب إنما يفيد الاختصاص لو أمكن فيه نية التقديم والتأخير وليس كذلك ههنا فنقول بل يمكن على وجه البدلية كما في ﴿واسروا النجوى الذين ظلموا﴾ [الأنبياء: ٣] وقد نص في المزمل في قوله: ﴿والله يقدر الليل والنهار﴾ [المزمل: ٢٠] على أنه مفيد للاختصاص.

(١) الأولى ترك قوله ولك أن تحمله الخ فإن أكثر استعمال هذا اللفظ في المخترعات وهذا الوجه مما سبقه عليه صاحب الكشاف.

الاستئناف من حيث إن حكاية الله تعالى حال المنافقين تحرك السامعين أن يسألوا ما يصير أمرهم وعقبى حالهم وكشف معاملة الله تعالى إياهم فلم يكن من البلاغة أن يعرى الكلام عن الجواب فلزم المصير إلى الاستئناف وكلامه صريح في أن المراد بالاستئناف الاستئناف المعاني وكذا مراد الشيخين به ذلك الاستئناف وظهر من هذا التقرير أن تركه للاستئناف ليس صلاحية المقام للعطف تشرطاً له حتى يقال إنه ولا يظهر ما يحسن عطفه عليه إلا قوله تعالى: ﴿ومن الناس من يقول﴾ [البقرة: ٨] وهو بعيد لفظاً ومعنى على أن في عطفه على ﴿قالوا أنا معكم﴾ [البقرة: ١٤] نوع صحة فإن قولهم إنه يلزم حينئذٍ كونه مقيداً بالشرط غير مسلم[1] إذ قيد المعطوف عليه قد لا يعتبر في المعطوف على أنه يجوز العطف على مجموع الشرط والجزاء كما قيل في قوله تعالى: ﴿إذا جاء أجلهم لا يستأخرون ساعة ولا يستقدمون﴾ [يونس: ٤٩] إن قوله ﴿ولا يستقدمون﴾ [يونس: ٤٩] عطف على مجموع الشرط فليس في هذا العطف بعد قطعاً لأنه قوله تعالى: ﴿وإذا خلوا﴾ [البقرة: ١٤] معطوف على ﴿وإذا قيل لهم لا تفسدوا﴾ [البقرة: ١١] لا ﴿بما كانوا يكذبون﴾ [البقرة:] على هذا التقدير هذا كله إذا كان ترك العطف للاستئناف مشروطاً لكون المقام صالحاً للعطف وهذا غير مسلم كما مر فكلام السكاكي غير مناف لكلام العلامة إذ يجوز أن يقال ترك العطف لما فيه من المانع ولجزالة الاستئناف وفخامته وينصره قول أرباب المعاني ترك العطف للاستئناف ولم يتعرضوا لوجود المانع أو عدمه.

قوله: (ليدل على أن الله تعالى تولى مجازاتهم) هذا بناء على أن الكلام يفيد الحصر لأن تقديم المسند إليه على الخبر الفعلي يفيد القصر مطلقاً سواء ولي النفي أولاً وسواء كان المبتدأ مظهراً معرفاً أولاً فيفيد قصر صفة الاستهزاء عليه تعالى أي هو المستهزىء بهم دون المؤمنين فالقصر إضافي والمعنى أنه تعالى يتولى الاستهزاء بالمعنى الذي يليق بهم ويتصور اتصافه تعالى به كما مر ولا حاجة إلى استهزاء المؤمنين بالمعنى الذي يتصور في حقهم كما أشار إليه بقوله **(ولم يحوج المؤمنين إلى أن يعارضوهم)** لكن فيه شبهة وهي أن قوله آنفاً وذلك قوله تعالى: ﴿فاليوم الذين آمنوا﴾ [المطففين: ٣٤] الآية يفيد أن المؤمنين يستهزئون بهم في الآخرة إلا أن يقال الضحك غير الاستهزاء ولا يخفى ضعفه أو يقال إنه تعالى لم يحوج المؤمنين إلى أن يعارضوهم وإن عارضوهم بالاستهزاء أو القصر بالنسبة إلى الدنيا وظهر من هذا البيان أن ما دل على ذلك تقديم المبتدأ على الخبر الفعلي سواء عطف أو لم يعطف وأما قول البعض لم يقل على أن الله تعالى هو الذي تولى مجازاتهم كما قال في الكشاف لأن قصد التخصيص بما بني على المبتدأ المظهر المعرف مما ينكره كثير من علماء البيان فمدفوع بأن قول المصنف ولم يحوج المؤمنين إشارة إلى الحصر ولإغنائه عن ما قاله الكشاف لم يذكره المصنف ولولا الحصر لما فهم ذلك[2] ولو قيل إنه

---

(١) غير مسلم فيه نوع خدشة ولهذا بادر إلى التسليم فقال على أنه يجوز العطف الخ.

(٢) ألا يرى أن قوله تعالى: ﴿والله يقدر الليل والنهار﴾ [المزمل: ٢٠] يفيد الاختصاص مع أنه ليس فيه الاستئناف كذا قيل.

لم يصدر بذكر الله وحده إلا للدلالة على أن الله تعالى يكفي مؤنة عباده المؤمنين وينتقم لهم ولا يحوجهم إلى معارضة المنافقين تعظيماً لشأنهم هكذا قرره قدس سره فيفهم ذلك بلا ملاحظة حصر قلنا إن أريد بذكر الله وحده ذكره تعالى مع الحصر فهو مسلم ومفيد لنا وإن أريد ذكره وحده دون ذكر غيره فنمنع الدلالة المذكورة والمسند ظاهر إذ مجرد ذكر الشيء بدون اعتبار الحصر لا ينفي ما عداه كما هو المقرر عندهم بل لا يبعد أن يقال إنه قدس سره أشار بقوله ولا يحوج المؤمنين إلى الحصر لكونه بصدد توضيح كلام الكشاف والقول بأن تخصيص الاستهزاء بالله تعالى ونفيه من المؤمنين يقتضي ظاهراً اتحاد معنى الاستهزاء وليس كذلك بل استهزاء الله تعالى إنزال الهوان واستهزاء المؤمنين مجرد السخرية ومن اختار الحصر احتاج إلى التكلف في التوجيه ضعيف أما أولاً فلأنه لا نسلم اتحاد معنى الاستهزاء على تقدير التخصيص إذ قصر الفعل عليه تعالى خلقاً ونفيه عن غيره تعالى كسباً شائع ذائع وأيضاً قصر الصفة بمعنى كالقدرة مثلاً عليه تعالى ونفيها عن غيره تعالى بالمعنى الآخر مشتهر ولا ريب في تفاوت الصفتين فالتخصيص لا يقتضي الاتحاد من كل وجه ولأرباب الحواشي نزاع في أن القصر هنا مطلوب والظاهر أن كلام المصنف بناء على اعتبار الحصر مثل قول صاحب الكشاف ورأيه.

قوله: (وإن استهزاءهم لا يؤبه به) هذا الوجه لبيان أن هذا الاستئناف لم يصدر إلا بذكره تعالى على أن استهزاءه بالمنافقين هو الاستهزاء الكامل الذي لا اعتداد معه باستهزائهم لصدوره عمن تضمحل قدرتهم وعلمهم في جنب علمه وقدرته تعالى وهذا معنى قوله لا يؤبه بضم الياء التحية وهمزة ساكنة يجوز أن تبدل واواً أو باء موحدة مفتوحة وهاء أي لا يعتد به لحقارته واضمحلاله وتعديته بالباء لكونه بمعنى الاعتناء وإنما قال **(في مقابلة ما يفعل الله بهم)** ليعم الوجوه المذكورة في توجيه ﴿يستهزىء﴾ [البقرة: ١٥] وأنت خبير بأن ما ذكره في بيان وجه الاستئناف وترك العطف يتم أيضاً على تقدير العطف إذ مداره أن يصدر الاستئناف بذكره تعالى وأجاب بعضهم بأن الاستئناف يدل على أن استهزاء الله تعالى بمكان بعيد عن استهزائهم بحيث لا مناسبة بينهما حتى يعطف أحدهما على الآخر وهذا عجيب إذ العطف لو اقتضى ذلك لما حسن العطف في قوله تعالى: ﴿فلله العزة ولرسوله وللمؤمنين﴾ [المنافقون: ٨] إذ لا مناسبة بين عزة الله تعالى وعزة الرسول وعزة المؤمنين فعزة الرسول عليه السلام والمؤمنين أيضاً كذلك لأن العزة لله جميعاً وقوله تعالى: ﴿يا أيها النبي حسبك الله ومن اتبعك من المؤمنين﴾ [الأنفال: ٦٤] وشتان ما بين كفاية الله تعالى وكفاية المؤمنين ونظائره لا تحصى بعد العادين وبالجملة ما ذكره الشيخان في وجه اختيار الاستئناف وعدم العطف من النكتتين لم يظهر لنا وجهه بل النكتة الثانية

قوله: لا يؤبه له قال صاحب النهاية في الحديث لا يؤبه له أي لا يحتفل ولا يبالي به قال عليه الصلاة والسلام رُبّ ذي طمرين لا يؤبه له لو اقسم على الله لأبره.

بذكر اسم الجلال لتربية المهابة من الملك المتعال والنكتة الأولى بتقديم اللفظة الجليلة على الخبر الفعلي كما فصلناه سابقاً واختيار الفصل على الوصل لكونه جواباً لسؤال مقدر ومواقع الاستئناف ولو استقرأت لا يحسن مثل هذه النكتة بل لا يصح في بعضها ولو كان هذا مقتضى الاستئناف لوجب تحققها ووجب التنبيه عليها مع أنهما لا يتعرضان في أكثر المواضع لحسبما يقتضيه المقام والعلم عند الله الملك العلام.

قوله: (ولعله لم يقل الله مستهزىء بهم ليطابق قولهم) تعليل للمنفي والعلة تحصيلية قوله **(إيماء)** تعليل للنفي **(بأن الاستهزاء يحدث حالاً فحالاً)** أي بأن استهزاء الله تعالى بأي معنى من المعاني المذكورة هو اللائق بجلاله والمتصف به لكن إرادة التجدد في الجزاء في الآخرة منظور فيه إذ الأدلة الساطعة ناطقة بأن عذابهم وحجابهم لا ينقطع طرفة عين في دار البوار ليس لهم راحة تتقربها الأبصار والحمل على الجزاء الدنيوي فقط لا مساغ له أصلاً إلا أن يراد أن التجدد والحدوث حاصل في بعض الاحتمالات وهذا كاف في اختيار صيغة الفعل المستقبل دون اسم الفاعل وجه الإيماء بحدوث الاستهزاء أن الفعلي المضارع لكونه دالاً على الزمان المستقبل والحال الذي يتجدد شيئاً بعد شيء وناسب أن يقصد به إذا وقع موقع غيره أن معنى المقارن كذلك يحدث على منواله مستمراً استمراراً تجدد بإلا ثبوتياً كما في الجملة الاسمية كذا نقل عنه قدس سره والفعل المضارع المثبت يدل على وقوع الحدث في جزء من أجزاء المستقبل وأما على استمراره فلا والزمان المستقبل كونه متجدداً آناً فآناً لا يقتضي تجدد ما هو مقان لذلك الزمان بل استمرار الفعل المثبت باستمرار[1] سببه وهنا كذلك لأنهم لما أصروا على استهزاء الإسلام والمسلمين عوتبوا على ذلك بالاستمرار التجددي في كل حين فدلالة صيغة المستقبل على ذلك بمعونة مثل ما ذكرناه وإلا ففي بعض المواضع بدل على الدوام كيعلم الله بالتعلق القديم والحادث وفي بعضها بدل على الانقطاع ثم ما ساقه المصنف من النكتة في اختيار المضارع بناء على أن الجملة الاسمية التي خبرها فعل لا يدل على الدوام والثبات وإلا فالجملة اسمية تدل على الاستمرار الدوامي.

قوله: ولعله لم يقل الله مستهزىء بهم الخ يعني كان مقتضى الظاهر في مسند الجملة أن يقال الله مستهزىء بهم ليطابق قولهم: ﴿إنما نحن مستهزئون﴾ [البقرة: ١٤] لكن خولف وعدل عن الظاهر إلى جعل المسند في الجواب فعلاً مضارعاً ليدل على الاستمرار التجددي وهو ابلغ من الاستمرار الدوامي الذي تعطيه الجملة الاسمية التي مسندها اسم لأن النفس إذا اعتادت الشيء الفته ولا تحب مفارقته وإن كان ذلك الشيء من قبيل المشقة والعناء والتعب والبلاء كما قال الشاعر:

الفت الضنا مما تطاول مكثه فلو زال عن جسمي بكته الجوارح

---

(١) وفي المطول وتحقيقه أن استمرار العدم لا يفتقر إلى سبب بخلاف استمرار الوجود يعني أن بقاء الحادث وهو استمرار وجوده يحتاج إلى سبب موجود.

قوله: (ويتجدد حيناً بعد حين) أي لو قيل الله مستهزىء بهم حتى تكون الجملة اسمية بكل من جزأيها لزم أن يكون استهزاء الله تعالى بهم ثابتاً دائماً وهو لا يليق بالحكيم العليم لأنه على هذا يخف عليهم لكونهم مألوفين ومتمرنين على مقاساته وهذا مراده ولا يخفى ما فيه وقد سبق البحث عليه وبالجملة إن خص الاستهزاء بما كان في الدنيا لكان لهذا الكلام وجه وبيانه فيما مر بوجوه أربعة آب عنه وفهم من بيانه أن استهزاء المنافقين بالمؤمنين ثابت دائماً حيث اختاروا الجملة الاسمية التي كل واحد من جزأيها اسم وثبوت استهزائهم على الدوام محل تأمل بل كون استهزائهم حادثاً حالاً فحالا أظهر من كون استهزاء الله تعالى بهم حادثاً حيناً بعد حين على أن ما مر من أن دوام الاستهزاء يهين عليهم

فتجدد استهزاء الله بهم حيناً بعد حين وزماناً بعد زمان اشق واثقل عليهم من وروده على الدوام بلا فاصلة زمان بين اثنائه فهو في إفادة الاستمرار كما تقول فلان يقري الضيف ويحمي الحريم فإنك تريد به أنه اعتاده واستمر عليه لأنك تخبر عنه بأنه سيفعله فكذا أنه تعالى يخبر أن معاملته مع هؤلاء القوم إنما تقع على هذه الحالة وإليه أشار بقوله وهكذا نكايات الله فيهم قال صاحب الانتصاف على الاستمرار رجاء قوله تعالى: ﴿إنا سخرنا الجبال معه يسبحن بالعشي والإشراق والطير محشورة﴾ [ص ١٨ ـ ١٩] لما كان التسبيح من الوظائف المتكررة أتى فيه بالقول وحشر الطير أمر دائم فذكر فيه اسم المفعول قال الإمام الرازي لو قال الله مستهزىء بهم حتى تكون الجملة اسمية لزم أن يكون استهزاء الله ثابتاً دائماً ولا يليق بالحكيم العليم وإن قال يستهزىء الله بهم دل على أن الاستهزاء ينتقل عنهم وهو ليس بمراد فقال ﴿الله يستهزىء﴾ [البقرة: ١٥] بهم حتى يفيد تجدد الاستهزاء بحسب الفعل وإن ذلك التجدد ثابت دائماً بحسب الجملة الاسمية فالاستهزاء بالمنافقين يتجدد من الله دائماً وهذا لا يتم لأن المسند إن كان اسماً دل على الثبوت وإن كان فعلاً دل على التجدد سواء تقدم المسند إليه أو تأخر كقولك زيد علم أو يعلم هكذا صرح ائمة المعاني قال اكمل الدين في قول الرازي نظر أما أولاً فلأن قوله لزم أن يكون استهزاء الله ثابتاً دائماً مسلم وقوله وهو لا يليق بالحكيم العليم ممنوع فإن المراد به انزال الهوان والحقارة بالمنافقين وهو اللائق بالحكيم العليم وأما ثانياً فلأن قوله وهو ليس بمراد غير مفيد لأن كونه غير مراد إنما علم بعد التعبير بالعبارة المذكورة ولو عبر بقوله يستهزىء الله بهم لعلم أن المراد الانتقال وأما ثالثاً فلأن قوله وهذا لا يتم ليس بصحيح فإن علماء المعاني مطبقون على أن الخبر إذا كان فعلاً مضارعاً كما في المثال المشهور عندهم وهو الخطيب يشرب ويطرب افاد الاستمرار حالاً فحالاً ووقتاً فوقتاً أقول يمكن أن يجاب عن الأول بأن مراد الإمام بقوله وهو لا يليق بالحكيم العليم أن استهزاء الله بهم على الدوام بحيث لا يتخلل بين أثنائه زمان لا يليق به لأن مقتضى حكمة الله تعالى وعلمه أن لا يديم إنزال الهوان والنكال عليهم دائماً حتى يألفوه ويعتادوا به اعتياداً زال معه تأذيهم به اللائق بحكمته وعلمه بحالهم أن ينزل الهوان عليهم زماناً بعد زمان وحالاً بعد حال حتى يشتد عليهم أثر ذلك ويتأذوا به وعن الثاني بأن مقصود الرازي أنه اختير الله ﴿يستهزىء بهم﴾ [البقرة: ١٥] على يستهزىء الله بهم تحرزاً عن افادة الكلام ما ليس بمراد فإن العبارة الثانية تفيد الانتقال وهو ليس بمراد ففي أداء هذا المعنى بقوله وإن قال يستهزىء الله بهم دل على كذا وهو ليس بمراد نوع مسامحة والمسامحات ربما يرتكب فيها بناء على ظهور المراد منها وعن الثالث لأن من علماء المعاني من صرح بأن لا فرق بين زيد يعلم ويعلم زيد في افادة التجدد دون الاستمرار غايته أن الإمام بنى قوله هذا على ذلك المذهب.

الاستهزاء فلا يحصل حينئذٍ غرض المنافقين وهو إيذاء المؤمنين على سبيل المبالغة إلا أن يقال إن استهزاءهم بصورة المخادعة فلا يضره الدوام فليتأمل.

قوله: (وهكذا كانت نكايات الله تعالى) جمع نكاية يقال نكا في العد ونكاية **إذا قتل (فيهم)** وجرح والمراد هنا العقوبات **(كما قال)** تعالى (**﴿أو لا يرون﴾** [التوبة: ١٢٦]) يعني المنافقين **﴿أنهم يفتنون﴾** [التوبة:١٢٦] بأصناف البليات أو بالجهاد مع رسول الله عليه السلام فيعاينون ما يظهر عليهم من الآيات ﴿في كل عام مرة أو مرتين ثم لا يتوبون﴾ [التوبة: ١٢٦] لا ينتهون ولا يتوبون عن نفاقهم ﴿ولا هم يذكرون﴾ [التوبة: ١٢٦] ولا يعتبرون وفي إيراد هذه إشارة إلى أن المراد باستهزاء الله ما وقع في الدنيا فيتم قوله بحدث حالاً الخ لكن يخالف ما سبق كما مر بيانه غير مرة ﴿ويمدهم﴾ [البقرة: ١٥] عطف على ﴿يستهزىء﴾ [البقرة: ١٥] والتفصيل المذكور هناك من الحدوث حالاً الخ جار هنا أي يزيدهم ويقويهم ولهذا قال من مد الجيش وأمداد أي مد وأمد بمعنى واحد هنا ولذا قال ويؤيده قراءة الخ.

قوله: (من مد الجيش وأمده إذا زاده وقواه ومنه مدت السراج والأرض) وإنما فصله لأن التقوية فيه مغايرة للتقوية في الجيش كما أشار إليه بقوله **(إذا استصلحتهما بالزيت)** ناظر إلى السراج **(والسماد)** ناظر إلى الأرض وهو بفتح السين ما يصلح به الأرض من سرقين ورماد.

قوله: (لا من المد في العمر) لكن لا لكونه فاسداً بحسب المعنى بل لكونه مخالفاً للقاعدة **(فإنه)** أي المد في العمر **(يعدى باللام كأملي لهم)** وهنا عدي بنفسه فلا يكون من المد في العمر ولو قيل إنه من باب الحذف والإيصال لكان كونه من المد في العمر سديداً لكنه خلاف الأصل لا يصال إليه إلا لحاجة لكن نقل عن الصحاح إنه قال مد الله في عمره ومده في غيه أمهله وطوله وهو يدل على أنه متعد بنفسه لكن المص تبع فيه الزمخشري وهو أعلى كعباً من الصحاح وقوله تعالى: ﴿وأملي لهم﴾ [محمد: ٢٥] يؤيد ما اختاره العلامة إذ معنى المد في عمره وفي غيه الإمهال وهو متعد باللام في النظم في قول المصنف **(كأملي لهم)** إشارة وقد ذهل عنه من اعترض عليه بقول الصحاح.

قوله: (ويدل عليه قراءة ابن كثير ﴿ويمدهم﴾ [البقرة: ١٥] من الأفعال) وجه الدلالة

قوله: والسماد هو السرقين وتسميد الأرض أن يجعل فيها السماد وهو سرجين ورماد كذا في الصحاح.

قوله: فإنه يعدى باللام يعني لا يساعد كونه من المد في العمر وضع اللغة.

قوله: كأملي لهم الإملاء الإمهال يعني فإن المد في العمر يعدى باللام يقال أمد له بمعنى امهله كما أن الإملاء بمعنى الإمهال يعدى باللام يقال أملى له أي امهله.

قوله: ويدل عليه قراءة ابن كثير ﴿ويمدهم﴾ [البقرة: ١٥] من الإمداد فإنه من المدد لا يحتمل أن يكون من المد بمعنى الإمهال فهذه القراءة قد دلت على أن القراءة بيمدهم بالفتح إنما هي من المدد لأن القراءات يتعاضد بعضها ببعض.

أن الامداد لم يستعمل بمعنى الإمهال فالقرآن يفسر بعضه بعضاً فقراءة ﴿يمدهم﴾ بفتح الياء بمعنى يمدهم فبين كون ﴿يمدهم﴾ بمعنى يزيدهم ويقويهم بوجهين أحدهما كونه متعدياً بنفسه وكون المد في العمر والغي متعدياً باللام وقد عرفت ما فيه مع دفعه وثانيهما بقراءة ابن كثير لما عرفت لكن يرد عليه من أنه لم لا يجوز أن يكون قراءة ﴿ويمدهم﴾ من الافعال بمعنى يزيدهم في الغي وكون قراءة ﴿ويمدهم﴾ بفتح الياء بمعنى يمهلهم إما لكونه بهذا المعنى متعدياً بنفسه كما في الصحاح أو بالحذف والإيصال على ما اختاره العلامة وتفاوت القراءتين وتغايرهما معنى إذا لم يكن بين المعنيين تناقض شائع كثير غايته أنه يقويه لا أنه يدل عليه نقل عن الدر المصون المشهور فتح الياء من ﴿يمدهم﴾ وقرىء شاذاً بضمها انتهى. قول الكشاف كفاك دليلاً على أنه من المدد دون المد قراءة ابن كثير وابن محيض. ﴿يمدهم﴾ انتهى. وكلام الدر المصون محمول على قراءة ابن محيض. فإنه من الشواذ فلا منافاة بينه وبين كلام المصنف غاية الأمر أن الدر المصون يلام في نسبة هذه القراءة إلى الشواذ دون المتواتر والقول بأنه لم يطلع على قراءة ابن كثير بعيد لكنه يصلح للتوجيه عن الجوهري أنه قال يقال مددت الشيء فامتد والمادة الزيادة المتصلة ومد الله في عمره ومده في غيه أي أمهله وطول له والفرق بين الثلاثي والمزيد إنما هو بكثرة أحدهما في المكروه والآخر في المحبوب فمد في الشر وأمد[1] في الخير عكس وأوعد وعد وقيل مده زاده وأمده من غيره كقوله تعالى: ﴿إنما نمدهم به من مال وبنين﴾ [المؤمنون: ٥٥] وقوله: ﴿أتمدونني بمال﴾ [النمل: ٣٦] الآية وقوله تعالى: ﴿يمدونهم في الغي﴾ [الأعراف: ٢٠٢] الآية وقوله تعالى: ﴿ويمدهم في طغيانهم﴾ [البقرة: ١٥] الآية.

قوله: (والمعتزلة لا تعذر عليهم إجراء الكلام على ظاهره) أي أن هذا الإسناد باقٍ

قوله: والمعتزلة لما تعذر عليهم الخ يعني لما خالف مذهبهم حمل المد الذي هو من المدد على معناه الحقيقي لأن من مذهبهم أن الله تعالى لا يفعل القبيح والمد في الطغيان بمعنى اعطاء المدد والزيادة في الطغيان قبيح لا يجوز إسناد حقيقته إليه تعالى جعلوه من باب الإسناد إلى المسبب فإن الإمداد في الطغيان مسبب عن منع الله تعالى الإلطاف عنهم أو عز تمكينه واقداره لهم على الطغيان وذلك المنع أو الاقدار سبب تزايد الطغيان ومسببه هو الله تعالى قال صاحب الكشاف فإن قلت فكيف جاز أن يوليهم الله تعالى مدداً في الطغيان وهو فعل الشيطان ألا ترى إلى قوله: ﴿وإخوانهم يمدونهم في الغي﴾ [الأعراف: ٢٠٢] قلت إما أن يحمل على أنهم لما منعهم الله الطافه التي يمنحها المؤمنين وخذلهم بسبب كفرهم وإصرارهم عليه بقيت قلوبهم بتزايد الرين والظلمة فيها تزايد الانشراح والنور في قلوب المؤمنين فسمي ذلك التزايد مدداً وأسند إلى الله تعالى لأنه مسبب عن فعله بهم بسبب كفرهم وإما على منع القسر والإلجاء وإما على أن يستند فعل الشيطان إلى الله تعالى لأنه بتمكينه واقداره والتخلية بينه وبين إغواء عباده قال الشيخ اكمل الدين قيل لما ورد على المعتزلة أن الله تعالى لا يجوز أن يمدهم في طغيانهم بمعنى يزيدهم فسر

---

(١) لأنه من الامداد بمعنى اعطاء المدد.

على ظاهره عندنا لما مر من أن الممكنات بأسرها مستندة إليه تعالى واقعة بقدرته فلهذا أسند المد إليه تعالى ههنا وأما إسناده في قوله تعالى: ﴿وإخوانهم يمدونهم في الغي﴾ [الأعراف: ٢٠٢] إلى الشياطين فلكونهم أسباباً له والمعتزلة لأصلهم الفاسد وهو أن القبائح لا تسند إليه تعالى حقيقة اضطربت وحاولوا تأويل النظم الجليل (وقالوا) في توجيهه ثلاثة أوجه الأول ما أشار إليه بقوله (**لما منعهم الله تعالى ألطافه التي يمنحها المؤمنين وخذلهم بسبب كفرهم وإصرارهم وسدهم طريق التوفيق على أنفسهم**) قوله (**فتزايدت بسببه**) فيكون المد في الطغيان مجازاً عن تزايد رين (**قلوبهم**) المسبب عن منع الإلطاف المسبب عن كفرهم (**رينا وظلمة**) فكما أن المسند أي المد يكون مجازاً كذلك يكون إسناده إليه تعالى بطريق الإيجاد وهم فاعلون في الحقيقة مجازاً عقلياً بكونه مسبباً عن فعله تعالى بسبب إصرارهم على الكفر وهذا التقرير موافق لما قرره صاحب الكشاف ولبعضهم هنا توجيه آخر حاصله أن ليس فعل حقيقي بل هو وهمي محض فهو مجاز عقلي ليس له حقيقة عقلية انتهى. والظاهر إنه بناء على وهم ضعيف مخالف لصريح كلام الكشاف (**تزايدت قلوب المؤمنين انشراحاً ونوراً**).

بعضهم يمد بالمد في العمر وهو الإملاء والإمهال فمعنى ﴿يمدهم﴾ [البقرة: ١٥] يطول عمرهم ليتنبهوا ويطيعوا فما ازدادوا إلا طغياناً والزمخشري جعله من المدد دون المد واستدل على ذلك بقراءة ابن كثير وابن محيصين ويمدهم بضم الياء من الإمداد وهو والمد بمعنى يقال مد الجيش وامده إذا زاده وكذلك قراءة نافع في قوله تعالى: ﴿وإخوانهم يمدونهم في الغي﴾ [الأعراف: ٢٠٢] واستدل أيضاً بأن الذي بمعنى أمهله يعدى باللام يقال مد له كأملي له واعترض عليه بأنه جاز أن يعدى الفعل بنفسه بعد حذف اللام والجواب أن ذلك محمل إذا لم يوجد أحسن منه وأكمل على ما لا حذف فيه أحسن لا محالة ولما اختار ذلك ورد عليه ما هرب منه فأجاب بأوجه الأول ما قال لما منعهم الله ألطافه التي يمنحها المؤمنين الخ وهو فاسد أما أولاً فلأنه جعل منع الالطاف بسبب الكفر والإصرار عليه ولا شك أن الكفر والإصرار عليه بسبب منع الألطاف فكان دوراً وأما ثانياً فلأن قوله بقيت قلوبهم بتزايد الرين والظلمة فيها مناف لقوله في السؤال وهو فعل الشيطان فإن تزايد الرين حادث لا محالة فلا بد له من محدث وهو لا يجوزون أن يكون محدثه الله والشيطان ليس بقادر على خلق شيء في العبد وإلا لجاز أن يقال كل ما صدر من العبد من شر فهو مخلوق الشيطان دفعاً للتحكم وهم ليسوا بقائلين به بل الشيطان مغو بوسوسته فتعين أن يكون محدثه العبد وهو مناقض لقوله وهم فعل الشيطان وأما ثالثاً فلأن قوله فسمي ذلك التزايد مدداً غير صحيح لأن المدد اسم لما يمد به الشيء والتزايد مصدر وكان الصحيح أن يقال فسمي ذلك التزايد مداً وما زاد من الرين مدداً والثاني قوله أو أسند إلى الله لأنه مسبب عن فعله بهم بسبب كفرهم وهو ليس بصحيح لأن فعله بهم إن كان منع الالطاف على تقدير جواز أن يسمى المنع فعلاً فهو الوجه الأول وإن كان خلق زيادة الطغيان فخلقها كخلقه وهم ينكرونه وإن كان العقاب الأجل فالمد ليس مسبباً عنه وإن كان هتك الاستار وكشف الأسرار فكذلك وإن كان غير ذلك فليس بمعهود فلا بد من البيان ليظهر زيفه.

قوله: وأما على منع القسر والإلجاء وهو أيضاً كذلك وقد تقدم بيانه في تفسير ﴿ختم الله على قلوبهم﴾ [البقرة: ٧] بان لقائل أن يقول لما كانوا على القطع والبت ممن لا يؤمن إلى آخر ما ذكره

قوله: (فتزايدت) قيل الظاهر إنه ماض معطوف على منعهم لا جواب لما مع إلقاء وإن كان جائزاً أيضاً فإن جوابها يكون ماضياً بلا فاء وقد يكون معها ويكون مضارعاً وجملة اسمية مع إذا الفجائية والفاء كما فصل في شرح التسهيل انتهى. فيكون جواب لما الثانية قوله أسند ذلك الخ.

قوله: (أو مكن الشيطان في إغوائهم) وأنت خبير بأنه مما منعهم الله ألطافه إذ منع الإلطاف إما نفس التمكين أو مستلزم له فالتقابل باعتبار تغاير المفهومين أو تغاير الذاتين أيضاً وإن تلازما والنكتة مبنية على الإرادة فلفظة أو لمنع الخلو.

قوله: (فزادهم) أي الشيطان **(طغياناً)** وفي هذا الوجه لا مجازاً[1] في المستند لأن المراد من المد في الطغيان معناه الحقيقي هو فعل الشيطان أسند إليه تعالى مجازاً وإليه أشار بقوله **(أسند ذلك إلى الله تعالى إسناد الفعل إلى المسبب مجازاً)** والمسبب اسم الفعل بكسر الباء الأولى وجعل في هذا الوجه أن المد فعل الشيطان والشيطان لا يقدر على خلق شيء في العبد عند المعتزلة كمذهبنا وإلا لزم أن يكونوا مشركين ولم ينقل عنهم إنهم أثبتوا الخالقية للشيطان سوى فعل نفسه وغاية التوجيه هو أن الكفر مخلوق للعبد على التحقيق وكونه من فعل الشيطان مبني على العرف الجاري فيما بينهم وقد ذكرنا في تفسير ﴿ختم الله على قلوبهم﴾ [البقرة: ٧] الآية ما يتعلق بهذا المرام وأما القول بأنه والمراد بكونه فعل الشيطان إنه حدث من العبد بوسوسته فهو مجاز في الإسناد فليس بشيء لأنه لا إسناد إلى الشيطان ههنا والدعوى[2] إنه فعل الشيطان حقيقة وحقه أن يسند إليه لكنه أسند إليه تعالى لتمكينه تعالى إياه من الإغواء ولو قالوا أو مكنهم بالإصرار على الكفر وأشرب في قلوبهم الطغيان فزادوا طغياناً أسند ذلك إلى الله تعالى إسناد المسبب إلى السبب لكان أوفق[3]

وليس ههنا واسطة بين الإيمان والكفر لثبوت الإصرار على الكفر كانوا مستمرين على الكفر فإن أمكن أن يكون بالإلجاء كان معنى ختم قسر وإلجاء وح قامت للكافر الحجة على كفره وإن استحال لم يصح أن يكون طريقاً يتوقف عليه الأمر الوجودي والرابع قوله أن يسند فعل الشيطان إلى الله تعالى وهو كذلك لما بينا أن المد ليس فعل الشيطان ولما تقدم من الكلام على التمكين والإقدام والتخلية.

---

(١) وقيل إن الظاهر أن المدد تهزبه عن تزيين الشيطان واغوائه لأنه سبب للزيادة إلا أنه لما شاع ذلك وكثر منه صار كأنه موجد له حقيقة وإسناده إلى الله تعالى مجاز أيضاً فهو كالأول في التجوز في المسند والإسناد إلا أنه يغايره لمغايرة التجوز به فيها انتهى ولا ريب أن المد في الطغيان باقٍ على حاله سواء قيل إنه فعل الشيطان بالنظر إلى العرف أو قيل إنه فعل الكفرة على الحقيقة على زعمهم فالإسناد إليه مجاز ففي هذا الوجه كون المجاز في الإسناد فقط هو الظاهر.

(٢) والدعوى أنه فعل الشيطان هذا بناء على أن المد أعم غير مختص بالأجسام فيتناول الذات والصفات كالرين والظلمة فلا يكون في المسند مجازاً والقول بأنه وإن عم لكنه مخصوص بالمحسوس فيكون المسند أيضاً مجازاً في غاية الضعف.

(٣) لأن مذهبهم الكفر مخلوق للعبد فالمد في الطغيان في الحقيقة لا فعل الشيطان.

لمذاقهم وأنسب لمسالكهم فما الداعي إلى التعسف البعيد والإعراض عن الوجه السديد وأما الاعتراض بأن الكفر والإصرار عليه سبب لمنع الألطاف ومنع الألطاف إذا جعل سبباً لإصرارهم على الكفر يكون دوراً فمدفوع بأن منع الألطاف سبب للكفر والإصرار عليه ثم بعد ذلك يكون الكفر المستمر مانعاً للحوق الالطاف الآخر وترك قول الكشاف فسمي ذلك التزايد مدداً لأن فيه مسامحة إذ التزايد لكونه مصدراً لا يكون مدداً بل المدد وهو ما يزيد به الشيء كما أو كيفا أو ما ستصلح به الشيء هنا ما به التزايد وهو الرين أي الشك والحجاب والظلمة ولو أريد بالتزايد الحاصل بالمصدر في كلام الكشاف دون المعنى النسبي لسلم من المسامحة.

قوله: (وأضاف الطغيان) هذا من كلام المعتزلة تأييداً لآرائهم الخالية الفارغة ولذا

قوله: وأضاف الطغيان إليهم الخ الظ أن هذا شروع من المص إلى ما هو بصدده من تفسير معاني الألفاظ الواقعة في الآية ليس بداخل في مقول قالوا والوجه عندي إنه عطف على ما في حيز قالوا داخل معه في كونه مقولاً لقول المعتزلة لأنهم الهاربون عن إسناد حقيقة المد إلى الله تعالى بناء على مذهبهم من أن القبائح لا تستند إليه تعالى ألا يرى إلى صاحب الكشاف كيف بالغ في الطعن لأهل السنة في هذا المقام ومد اللسان إليهم بألفاظ شنيعة حيث قال فإن قلت أي نكتة في إضافته إليهم قلت فيه إن الطغيان والتمادي في الضلالة مما اقترفته أنفسهم واجترحته أيديهم وإن الله بريء منه رد الاعتقاد الكفرة القائلين لو شاء الله ما اشركنا ونفياً لوهم من عسى أن يتوهم عند إسناد المد إلى ذاته لو لم يضف الطغيان إليهم أن الطغيان فعله فلما أسند المد إليه على طريق الذي ذكر أضاف الطغيان إليهم ليميط الشبهة ويقلعها ويرفع في صدر من يلحد في صفاته ومصداق ذلك أنه حين أسند المد إلى الشياطين اطلق الغي ولم يقيده بالإضافة في قوله: ﴿وإخوانهم يمدونهم في الغي﴾ [الأعراف: ٢٠٢] فإنه جمع أهل الحق والكفر وتخصيص الالحاد وهو الميل عن الحق بأهل الحق وما ذهب إليه هو الالحاد في الحقيقة قال الشيخ اكمل الدين ومعنى كلامه هذا ظاهر حاصله أنه أزال معنى يمدهم عن حقيقته وجعل إسناده مجازياً وجعل إضافة الطغيان إلى فعله وكله فاسد أما جعل الإسناد مجازياً فلما تقدم وأما الإضافة إلى الفاعل فمن وجوه الأول أن غايته أن يكون مثل قولك يزيد الله حسن زيد وهو لا يستلزم أن يكون الحسن مخلوق زيد الثاني إن جعل زيد الإسناد حقيقياً والإضافة مجازية اظهر من عكسه لأن الإسناد المجازي مشروط بشرط قوي هو الشبه التام بالفاعل من دوران الفعل معه وجوداً وعدماً والإضافة يكفي فيها بأدنى ملابسة الثالث الطغيان المضاف إليهم إن كان فعلاً اختيارياً داخلاً تحت قدرتهم فهو لا ينافي مذهب أهل السنة من أن للفعل جهتين الاختراع والكسب وإضافته إليهم تكون من جهة الكسب وأما من حيث الاختراع فيكون مضافاً إلى الله تعالى لأن فعله اختراعاً كالمد فإن قيل لو كان ما ذكرتم صحيحاً لجاز أن يشتق منه أي من الطغيان اسم لفاعل لله تعالى فالجواب من أوجه الأول أن هذا السؤال على مذهبهم غير موجه لأنهم يجوزون اشتقاق اسم الفاعل لغير من قام به الفعل لا له وفيه نظر الثاني أن اسماء الله توقيفية تنتهي إلى ما أنهانا الشرع إليه الثالث أن الطغيان اسم باعتبار أنه انفعال لا باعتبار أنه فعل فيقوم بالمنفعل كما في الحسن كذلك ذكره الشيرازي قال صاحب الانتصاف فعل العبد الاختياري له اعتباران أحدهما وجوده وحدوثه وما هو عليه من وجوه التخصيص وذلك منسوب إلى القدرة والإرادة والثاني تميزه عن القسري الضروري وهو منسوب من هذه الجهة إلى العبد وهو الكسب المراد في مثله قوله: بما كسبت أيديهم فمدهم في الطغيان مخلوق لله تعالى فأضافه إليه ومن حيث

قالوا لئلا يتوهم إسناده الخ أي إن الطغيان من الأفعال التي اكتسبوها باختيارهم استقلالاً ولا تعلق لها به تعالى فحقه أن يضاف (إليهم) لا إليه إشعاراً بهذا الاختصاص لا بالاختصاص باعتبار المحلية والاتصاف فإنه معلوم لا حاجة فيه إلى الإضافة ولولا قصد هذا لعرى عن الفائدة ومثل ذلك معتبر في الخطابيات الإشارات عند أرباب البلاغة **(لئلا يتوهم أن إسناد الفعل إليه على الحقيقة)** قال قدس سره الجواب من جانب أهل السنة أن أمثال هذه الخطابيات لا تعارض البراهين الدالة على أنه لا خالق سواه وأنه لا يقع ما أراده انتهى. وقولهم إذ لولا الفائدة التي أثبتوها لصارت الإضافة لغواً إذ لا لغو في الكلام المعجز مردود بأن الإضافة لكونهم محلاً له بحيث يكسبون ذلك الطغيان باختيارهم الجزئي لا لمجرد المحلية مثل السواد والبياض والطول والقصر وغير ذلك وادعاء كون هذه الإضافة لغواً لغو فاحش من الترهات وهذا مراده قدس سره وإن كانت قاصرة عنه عبارته فلا تكون إضافة الطغيان إليهم قرينة للمجاز كما زعموه وأما القول بأن مبالغة العلامة في الطعن على أهل الحق أنه أراد أن هذه الإضافة تدل قطعاً على أن طغيانهم إنما هو بإيجادهم وإلا فلا معنى لمثل هذا الطعن بناء على الأمر المحتمل فلا يكون قول السيد بأنه خطابي لا يعارض البراهين صواباً فسخيف جداً إذ المحاورات والمناظرات هكذا شائع بين العلماء الثقات فإن الخصم يسوق شبهته بادعاء أنه برهان ساطع لا مجال لإنكاره والمجيب المحق أبطل كونه برهاناً وإن سلم كونه خطابياً ألا يرى أن الفلاسفة في أكثر المواضع

كونه واقعاً على وجه الاختيار وهو الكسب إضافة إليهم ودقق فيه النظر الفاضل الشريف الجرجاني مجيباً عن اعتراض القوم من طرف العلامة الزمخشري وقال لم يرد بما ذكره أن هذه الإضافة تدل بالوضع على أن الطغيان بإيجاد العبد لا بإيجاد الله وإرادته ليرد عليه أن الأمور المخلوقة لله وتمشيته اتفاقاً إذا قامت بالعباد كالحسن والقبح والسواد والبياض يضاف إليهم إضافة حقيقية لا مجازية لأدنى ملابسة فلا دلالة لإضافة الطغيان إليهم على إيجادهم إياه بل أراد كما ينبئك.

قوله: أي نكتة في إضافته إليهم أن في هذه الإضافة إشارة لطيفة إلى أن الطغيان والتمادي في الضلالة من الأفعال التي اكتسبوها باختيارهم استقلالاً وأن الله بريء منه فليس يتعلق به لا خلقاً ولا إرادة فحقه أن يضاف إليهم لا إليه إشعاراً بهذا الاختصاص لا بالاختصاص باعتبار المحلية والاتصاف فإنه معلوم من تماديهم في الطغيان فلا حاجة فيه إلى الإضافة فلولا حملها على قصد ذلك الاشعار لعريت عن الإفادة ومثله ذلك معتبر في الإشارات الخطابية عند أرباب البلاغة وأقول جعل الإضافة رد القول المخالف يدفع أن يحمل معناها على الأمر المظنون الخطابي فإن تلك النكتة التي ذكرها ليست قطعية في المعنى الذي قصده على ما ذكره الشريف إذ للمخالف أن يقول لم لا يجوز أن تكون الإضافة باعتبار كون الطغيان بكسب العبد فلا ينتهض دليلاً على بعض مذهب الخصم على أن المستفاد من مبالغته في الطعن لأهل الحق أنه أراد أن هذه إضافة تدل قطعاً على أن طغيانهم إنما هو إيجادهم وإلا فلا معنى لمثل هذا الطعن والتعصب بناء على الأمر المحتمل وأجيب عن قوله ومصداق ذلك بأن معناه أن الغي فيه مقيد بالإضافة لأن اللام للجنس وهو ليس بموجود في الخارج وما كان كذلك لا يقبل المدد فإن الإعدام لا يقبل الزيادة والنقصان فكان معناه والله أعلم في غيهم.

يوردون الشبهات ويدعون أنها من القطعيات لابتلائهم بالجهل المركب أليس لنا مساغ أن ينبه على موضع ذلك والأمر كذلك فإن الزمخشري ومن قبله من رؤساء المعتزلة يتصدون لبيان مسالكهم الباطلة بالمزخرفات الفارغة زعماً منهم أنها من البراهين اليقينية ونحن معاشر أهل السنة نبين وهنهم وفسادهم في تبين مدعاهم فالإشكال بمثل هذا من سوء الفهم أو من استيلاء الوهم **(ومصداق ذلك أنه لما أسند المد إلى الشياطين)** ومصداق الشيء ما يصدقه ويحققه ويبين أنه واقع بكسر الميم اسم فاعل بصيغة المبالغة لا اسم آلة تعم قد يكون مصدراً كمسعاة واسم زمان أو مكان كميعاد وميقات قوله **(أطلق الغي)** ولم يقيده بالإضافة و **(قال ﴿وإخوانهم يمدونهم في الغي﴾** [الأعراف: ٢٠٢]) إذ توهم أن إسناد الفعل إلى الشيطان لا يضر هنا فعلم أن إضافة الطغيان إليهم تفيد أن إسناد الفعل إليه ليس على الحقيقة وهذا ليس بشيء لأن اللام في الغي عوض عن المضاف إليه أي في غيهم وقد اعترف بذلك الزمخشري في غير هذا الموضع فتعريف اللام والإضافة متقاربان ولأن الإسناد إلى الشيطان ليس على الحقيقة إذ المد في الطغيان وهو الإصرار على الكفر فعل الكفرة على الحقيقة وقولهم إنه فعل الشيطان بناء على العرف فالإسناد إلى الشيطان مجاز أيضاً وقد مر هذا البحث على وجه التفصيل.

قوله: **(وقيل أصله يمد لهم)** عطف على لما منعهم وجواب وجه ثالث من التأويلات وهو قول الجبائي وحاصله أنه من مد العمر بالحذف والإيصال وإليه أشار بقوله وأصله يمد لهم

قوله: أو كان أصله يمد لهم عطف على قوله من مد الجيش قال الزجاج ﴿يمدهم﴾ [البقرة: ١٥] يمهلهم وكذا عن الواحدي وغيره فعلى هذا يكون من باب الحذف والإيصال كما في ﴿واختار موسى قومه﴾ [الأعراف: ١٥٥] أي من قومه وبعض المعتزلة لما وافقوا المفسرين في جعل ﴿يمدهم﴾ أي يمهلهم وكان ذلك يخالف ما اختاره صاحب الكشاف من معنى المدد أورده على طريق السؤال والجواب ليبين وجه ما عنده من المحمل الصحيح فقال فإن قلت فما حملهم على تفسير المد في الطغيان بالإمهال وموضوع اللغة كما ذكرت لا يطاوع عليه قلت استجرهم إلى ذلك خوف الإقدام على أن يسندوا إلى الله ما أسند إلى الشياطين ولكن المعنى الصحيح ما طابقه اللفظ وشهد بصحته وإلا كان منه بمنزلة الأروى من النعام ومن حق مفسر كتاب الله الباهر وكلامه المعجز أن يتعاهد في مذاهبه بقاء النظم على حسنه والبلاغة على كمالها وما وقع به التحدي سلما من القادح فإذا لم يتعاهد أوضاع اللغة فهو من تعاهد النظم والبلاغة على مراحل قوله ولكن المعنى الصحيح إشارة إلى ترجيح ما ذهب إليه على ما ذهبوا إليه قال الفاضل أكمل الدين ولعمري إن قولهم ارجح لأنه يتمشى بتعدية الفعل بنفسه بعد حذف اللام وإن كان ضعيفاً وأما ما ذهب إليه فلا يستقيم إلا بما علمت من ركوب الشطط ووضع الغربة والأروى جمع أروية وهي الأنثى من الوعول وثلث أراوي على وزن أفاعل فإذا كثرت فهي الأروى على أفعل بغير قياس وهو مثل في التباين بين الأمرين فإن الوعل سكن الجبال والنعام البوادي والأحسن في ذلك المثل الجمع بين الضب والنون ومن في أمثال هذا متعلق مضاف محذوف وليس حالاً لوقوعه بعد المبتدأ مثل أنت مني بمنزلة هارون من موسى أي نسبتك أو قرابتك مني وتعاهد الشيء وتعهده التحفظ.

(بمعنى يملي لهم) ويمهلهم وهو خير وإحسان وفعل الله تعالى اتفاقاً وهذا المعنى يمكن إجراؤه على ظاهره عندهم كما يمكن عندنا وإنما النزاع في أنه لا حذف ولا إيصال عندنا لأنه خلاف الأصل ولهذا ذهب إليه الزجاج وتبعه البغوي وغيره من المفسرين **(ويمد في أعمارهم)**.

قوله: (كي يتنبهوا) لما كانت أفعال الله تعالى معللة بالأغراض وجارية على الوجه الأصلح الواجب عليه تعالى على زعمهم عللوا الإمهال بأن مده تعالى في عمرهم ليتنبهوا ويتوبون عن طغيانهم فيأبون إلا أن يعمهون فعلم أنه على هذا التقدير أن ﴿في طغيانهم﴾ ظرف مستقر وقع حالا من المفعول وكذا ﴿يعمهون﴾ [البقرة: ١٥] متداخلتان أو مترادفتان وأما على الأول فهو ظرف لغو متعد بيمدهم ويعمهون حال **(أو يطيعوا)** فما زادوا إلا طغياناً الحصر مستفاد من المقام لا من حاق الكلام لأن الإمهال لما ينفعهم بل اصروا على كفرهم الماضي **(فـ)** ـلا جرم إنهم **(ما زادوا)** بالعمر المزيد **(إلا طغياناً وعمها)** زائداً على طغيانهم الخالي إما بحسب الكم أو بحسب الكيف قال تعالى: ﴿فزادتهم رجساً إلى رجسهم﴾ [التوبة: ١٢٥] الآية وهذا التوجيه من طرف المعتزلة وعندهم يجوز تخلف مراده تعالى عن إرادته تعالى كما يجوز وجود ما لم يشاء الله تعالى وجوده فلا وجه لما قيل يلزم من هذا خلاف ما أراده الله تعالى لأن الاستصلاح إرادة الصلاح ولا حاجة إلى الجواب بأن الاستصلاح طلب الصلاح والطلب غير الإرادة فإنه مع عدم احتياجه إليه كون الطلب غير الإرادة مذهبنا مذهب أهل السنة والكلام في توجيه النظم على مذهب المعتزلة وعندهم الطلب عين الإرادة وأما الإشكال بقوله تعالى: ﴿وما خلقت الجن والإنس إلا ليعبدون﴾ [الذاريات: ٥٦] فدفعه المصنف في تفسير هذه الآية مع أنه لا مساس لهذا الإشكال في هذا المقام **(فحذفت اللام وعدي الفعل بنفسه كما في قوله تعالى: ﴿واختار موسى قومه﴾** [الأعراف: ١٥٥]).

قوله: (أو التقدير) هذا وجه رابع للمعتزلة أي أن **(يمدهم)** بفتح الياء من المدد كما في الأول لكن الإمداد في الأول بمعنى زيادة الطغيان بسبب كفرهم وإصرارهم على العصيان وهنا بمعنى زيادة أسباب الصلاح قوله **(استصلاحاً)** تمييز عن النسبة وإشارة إلى تقدير ما في الكلام من المحذوف وهو ما به الامتياز هذا الوجه من الوجه الأول أي يزيد سبب صلاحهم لكنهم ضيعوا ذلك فنقوا في الطغيان يعمهون وفي واد الضلال يهيمون ولهذا قال **(وهم مع ذلك يعمهون في طغيانهم)** وأشار إلى أن في الطغيان متعلق بيعمهون وهو خبر المبتدأ المحذوف ولذا قال وهم مع ذلك قوله مع ذلك لاستبعاد ما صدر منهم أي زيادة الله تعالى عمرهم وإعطاؤهم المال والأولاد والصحة والفراغ والأمان وغير ذلك من أسباب الصلاح سبب نجاتهم عن ظلمة الكفر بالتأمل والنظر فعكسوا الأمر وجعلوا ذلك سبباً لزيادة طغيانهم ولما انقطع في طغيانهم عن التعلق بيمدهم صح جعل المد المأخوذ من

قوله: ﴿يمدهم﴾[البقرة: ١٥] استصلاحاً أي طلباً لصلاحهم والاستصلاح طلب الصلاح وهو ضد الاستفساد والمفسدة خلاف المصلحة.

مد الجيش فعل الله تعالى بالتقدير المذكور وجعل بعضهم هذا وجهاً ثالثاً من تأويلات المعتزلة بناء على أن قوله أو مكن الخ من تتمة الوجه الأول ولا خير فيه أخره وضعفه إما لفظاً فلأن فيه احتياجاً إلى تقدير كثير وكذا الوجه الثالث أو الثاني يحتاج إلى التقدير ولذا أخره عن المتقدم وقدمه على التأخر وإما معنى فلأن المد في العمر للتنبيه والزيادة في الاستصلاح من الألطاف بأي حال كانا فلا يناسب عطف ﴿يمدهم﴾ بهذا المعنى على ﴿يستهزىء بهم﴾ [البقرة: ١٥] الوارد وعيداً هذا وجه الضعف ووجه الصحة هو أن هذه الألطاف لما لم ينتفعوا بها كانت وبالا عليهم فكان وزانها وزان الاستهزاء على أن التضاد من أسباب صحة العطف ومعدود من الجوامع.

قوله: (والطغيان بالضم والكسر كلقيان ولقيان تجاوز الحد في العتو والغلو في الكفر) إشارة إلى أنهما كما سمعا في مصدر اللقاء كذلك سمعا في مصدر طغى نقل عن الراغب أنه قال الفرق بين الطغيان والعدوان أن العدوان تجاوز المقدار المأخوذ بالانتهاء إليه والوقوف عنده والطغيان تجاوز المكان الذي وقعت فيه ومن أخل بما عين من المواقف الشرعية والمعارف العقلية فلم يرعها فيما يتعاطاه فقد طغى ومنه طغى الماء أي تجاوز الحد المعروف فيه انتهى ومنه يعلم وجه اختيار الطغيان على العدوان هنا إذ العدوان على التفسير المذكور لا يتناول ارتكاب المناهي ظاهراً لكن في استعمال الشرع لا فرق بينهما ولهذا قال المصنف **(وأصله تجاوز الشيء عن مكانه)** للتنبيه على أنه في الشرع تجاوز حدود الله تعالى التي هي مكان معنوي واجب الوقف فيه ومنهي التجاوز عنه وكذا العدوان في الشرع وقوله **(عن مكانه)** أي متباعداً عنه لأن المتعدى بعن إنما هو بمعنى العفو والمغفرة قال عليه السلام إن الله تجاوز عن أمتي الحديث أي عفا وكأنه ضمن التجاوز معنى التباعد هذا مآل ما نقل عنه قدس سره ولا يبعد أن يقال إن كون التجاوز المتعدي بعن بمعنى عفا أيضاً يتضمن معنى التباعد إذ معنى عفا محو الجريمة من عفا إذا درس وهو يستلزم التباعد هذا في المخلوق ظاهر وأما في شأنه تعالى فهو عبارة عن الستر وعدم المؤاخذة **(قال تعالى: ﴿إنا لما طغى الماء حملناكم﴾ [الحاقة: ١١])**.

قوله: (والعمه في البصيرة كالعمى في البصر) أشار إلى أن المراد بالعمه هنا العمه في البصيرة قوة القلب المنور بنور القدس يرى بها حقائق الأشياء وبواطنها بمثابة البصر للنفس يرى بها صور الأشياء وظاهرها والمراد بالبصر هنا القوة المودعة في العصبتين المجوفتين اللتين تتلاقيان ثم تتفرقان فتتآويان إلى العين يدرك بها الأضواء والألوان والأشكال وقد يطلق على إدراك العين وعلى العضو ولا يناسبان هنا إذ العمى عبارة عن فقد القوة وإن كان العضو باقياً فالعمه عبارة عن فقد تلك البصيرة وهو مستلزم التحير في

قوله: والغلو بالرفع عطف على تجاوز قوله وأصله تجاوز الشيء عن مكانه أي أصل معنى الطغيان هذا المعنى المطلق ثم استعمل في المقيد كتجاوز الحد في العتو.

الأمر ولهذا قال (وهو التحير في الأمر) مسامحة فالعمه والعمى متباينان على ما قرره المصنف إذ العمه مختص بالباطن والعمى[١] بالظاهر وما فهم من كلام الزمخشري إن العمى عام مطلق والعمه خاص حيث قال العمى عام في البصر والرأي والعمه في الرأي خاصة فبناء على أن العمى مجاز في عمى القلب لكنه لكونه مشتهراً شائعاً صار حقيقة عرفية فساق كلامه على هذا فبالنظر إلى أصل الوضع كانا متغايرين واختاره المصنف وبالنظر إلى الاستعمال والحقيقة الثانية كان الحال كما ذكره الزمخشري العموم والخصوص بين المعنى اللغوي الحقيقي وبين المعنى العرفي الحقيقي غير معارف.

قوله: (يقال رجل عامه وعمه) الأول اسم فاعل يقال للغير الثابت والثاني صفة مشبهة يقال للثابت ولعل هذا مراده وذلك مقتضى الوضع ولا مانع في استعمال أحدهما في موضع الآخر لأمر خطابي وبابه من باب علم **(وأرض عمهاء)** لا منار لها أي لا علامة لها تدل على الفوز بالمطلوب جعل خفاء العلامة عمهاً لها بطريق الاستعارة والجامع عدم الاهتداء إذ الظاهر أن كون الأرض عمهاء كون سالكه عمها يرشدك إليه قولهم أي التحير والتردد ولا ريب أن التحير ليس لأرض لم ينصب فيها الأمارات التي تدل على المطلوب من حجارة أو شجر ونحوهما بل هو لسالكها فمن قال وأشار بقوله أرض عمهاء الخ إلى وصفه الأصلي فمن قال إن هذا من توصيف المحل بوصف من فيه لم يصب فقد عدل عن النهج القويم إذ لا معنى لكون الطريق في نفسه متحيراً عمهاء كما لا يخفى على الفهم المستقيم.

قوله: (لا منار بها قال) أي الشاعر هو رؤبة أول البيت:

ومهمه أطرافه في مهمه

(أعمى الهدى بالجاهلين العمه) الواو بمعنى رب مفازة أطرافها متصلة بمفازة أخرى أخفى المنار بالقياس إلى من لا دراية له بالمسالك فمعنى أعمى الهدى أخفى المنار على أن أعمى صفة أفعل وقيل أعمى صفة من عمي عليه الأمر التبس أي ملتبس الهداية إلى طرفها على من يجهل ويتحير فيها وقد يقال أعمى فعل ماض أي أخفى طرق الاهتداء وعلى كل تقدير إسناد الإخفاء إلى مهمه مجاز عقلي لسببيته ذلك بالجاهلين العمه جمع

قوله: أعمى الهدى بالجاهلين العمه أوله ومهمه أطرافه في مهمه أعمى فعل ماض أي أخفى الطريق المستقيم عليهم أو صفة مشبهة أي خفي الطريق أو خفي المنار أي ملتبس العلامة للسالك جعل خفاء العلامة عمى له بطريق الاستعارة والعمه جمع عمه أو عامه أي رب مفازة لا تنتهي أطرافها سعة في مفازة أخرى أخفى المنار وفي الكشاف والعمه مثل العمى إلا أن العمى عام في البصر والرأي خاصة وهو التحير والتردد لا يدري أين يتوجه ومنه قوله بالجاهلين العمه أي الذين لا رأي لهم ولا دراية بالطرق وسلك أرضاً عمهاء لا منار بها.

---

(١) واختصاص العمى بالبصر مما ذكره ابن عطية واشتهاره في السنة العلماء بأنه عدم البصر عمن من شأنه أن يكون بصيراً يدل على ذلك وأيضاً تصريحهم بأن التقابل بين العمى والبصر تقابل العدم والملكة أكثر من أن يحصى.

عامه بوزن نصر بضم العين وتشديد الميم والمراد بالعمه هنا ليس العمه في البصيرة بل المراد لازمه وهو التحير والتردد وفائدة التوصيف به لمجرد التوضيح لا للاحتراز إذ المراد الجاهلون للمسالك وكم من عاقل كامل ذي بصيرة تامة يجهل ولم يدر بالمسالك ويتحير ويتردد هناك ﴿أُوْلَٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ﴾ الآية جملة مستأنفة كان سائلاً يقول من أين يقع المنافقون في هذه الورطة الشديدة حتى لا ينفعهم الآيات والنذر فأجيب بأنهم ضيعوا الفطرة السليمة والعقل الصرف فما ربحوا في تجارتهم فبقوا خاسرين وعن الربح آيسين كما أشار إليه المصنف في قوله: ﴿**وما كانوا مهتدين**﴾ [البقرة: ١٦] ومن ههنا اختير الفصل على الوصل وصيغة أولئك للتبعيد عن ساحة الخطاب مع الإشارة إلى العتاب والتعبير بالموصول للتعيين بمضمون الصلة مع التنبيه على علة الحكم أي إنما جسروا على ما مر من مثالبهم لأنهم أبطلوا استعدادهم الفطري فاختاروا الضلالة على الهدى وما نقل عنه قدس سره ممن أن الآية تعليل لاستهزائهم الأبلغ والمد في الطغيان على سبيل الاستئناف أو جملة مقررة لقوله: ﴿**ويمدهم في طغيانهم**﴾ [البقرة: ١٥] وجه آخر لكونها مستأنفة لكن التقرير الأول هو المعول عليه فإن تعليل الاستهزاء الأبلغ والمد في الطغيان إنما هو استهزاؤهم المؤمنين.

قوله تعالى: أُوْلَٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ ٱشْتَرَوُاْ ٱلضَّلَٰلَةَ بِٱلْهُدَىٰ فَمَا رَبِحَت تِّجَٰرَتُهُمْ وَمَا كَانُواْ مُهْتَدِينَ ﴿١٦﴾

قوله: (اختاروها) أي الضلالة **(عليه)** على الهدى أي الاهتداء **(واستبدلوها به)** ادخل

قوله: اختاروها عليه يريد أن الاشتراء مجاز مستعار لمعنى الاختيار والاستبدال لما يجمعها معنى الاعطاء والأخذ ومعناه الحقيقي بذل الثمن لتحصيل ما يطلب من الأعيان أو المنافع فإن كان أحد العوضين ناضاً أي نقد أو أهل الحجاز يسمون الدراهم والدنانير النض والناض ومنه خذ ما نض لك من دينك أي ما ظهر وتيسر وحصل وفي الحديث خذوا صدقة ما نض من أموالهم وفي الحديث يقتسمان ما نض بينهما من العين أي صار ورقاً وعيناً بعد أن كان متاعاً قال أبو عبيدة وإنما يسمونه ناضاً إذا تحول عيناً بعد أن كان متاعاً قال الطيبي واحصل المبالغة بذل الثمن لتحصيل ما يطلب من الأعيان أو المنافع وهي تنقسم إلى مبايعة بناض وإلى مبايعة سلعة بسلعة ويقال في الأول لأخذ السلعة المشتري ولأخذ الناض بايع والثاني يطلق على كل واحد منهما اسم البائع والمشتري ولهذا عد البيع والشراء من الأضداد وما يدخله الباء الثمن والآخر المثمن ثم استعير للاعراض عما في يده محصلاً به غيره سواء كان من المعاني أو الأعيان قال أكمل الدين ويمكن أن تكون الاستعارة مكنياً عنها بأن يشبه الضلالة بالمبيع والهدى بالثمن بجامع الاختيار فيهما ثم ترك المشبه به وجعل الشراء قرينة لذلك.

قوله: واستبدلوها به فيه نظر لأنهم لم يكونوا على هدى ليستبدلوا الضلالة به والجواب أن تمكنهم منه جعل كالحصول قال صاحب الكشاف فإن قلت كيف اشتروا الضلالة بالهدى وما كانوا على هدى قلت جعلوا لتمكنهم منه وإعراضهم لهم كأنه في أيديهم فإذا تركوه إلى الضلالة فقد عطلوه واستبدلوها به لأن الدين القيم هو ﴿فطرة الله التي فطر الناس عليها﴾ [الروم: ٣٠] فكل من

الباء على المتروك الذي كان في يده تمكنا أو بالفعل ولو قال استبدلوها به أو اختاروها عليه بالعكس واستعمل أو مكان الواو لكان أحسن وأليق لما سيأتي كذا قيل ذكر أولاً المعنى المجازي للاشتراء فذكر هنا أولاً ما ذكره ثانياً هناك لكون الفصل الواحد أولى من الفصلين والواو الواصلة بمعنى أو الفاصلة فأشار إلى أن المراد هنا المعنى المجازي بأحد الاحتمالين ثم حاول بيان أصله ومعناه الحقيقي ثم بين على وجه التفصيل أنه من أي قسم من المعنى المجازي. (**فقال وأصله بذل الثمن لتحصيل ما يطلب من الأعيان**) والأصل هنا بمعنى الحقيقة وهي من المعاني الاصطلاحية له والثمن المعوض وهو أعم من القيم لأنها المثل المقاوم له وإن استعملت بمعناه أيضاً حيث قيل اشتريت بقيمة كذا وإن لم يكن مماثلاً ومساوياً له والظاهر أن هذا مجاز بعلاقة العوضية والناض بنون وضاد معجمة مشددة والمراد به النقد درهماً وديناراً.

قوله: (**فإن كان أحد العوضين ناضاً تعين من حيث إنه**) من حيث إنه الخ متعلق بقوله أن يكون ثمناً وحيث للتعليل قدم على عامله للاهتمام به ليثبت الحكم من أول الأمر معللاً فيكون له في النفس استقرار.

قوله: (**لا يطلب لعينه أن يكون ثمناً**) أي لذاته بل يكون مقصوداً لغيره إذ لا ينتفع به في نفسه بل يتوصل به إلى تحصيل ما يكون به قوام البدن من المأكولات والمشروبات والملبوسات وغير ذلك وأما الانتفاع به بطريق التزين والتحلي فكلا انتفاع لعدم مدخليته في قوام البدن وبقاء الحيوان والإنسان قوله (**وبذله اشتراء**) تترتب عليه أحكام الاشتراء والثمن فباذله مشتر سواء تصوره بصورة الثمن أولاً حتى لو قال اشتريت الذهب أو الفضة بالعبد لكان الثمن ذهباً أو فضة لا العبد وإن تصور ذلك العبد بصورة الثمن فيراعي فيه أحكام الثمن من عدم شرط القبض في مجلس العقد وعدم شرط وجوده حين الاشتراء في ملك المشتري وشرط وجود العبد حين البيع في ملك البائع وغير ذلك مما فصل في علم الفقه وهذه فائدة تعين النقدين للثمنية وتعين الآخر لكونه مبيعاً.

قوله: (**وإلا**) أي وإن لم يكن أحد العوضين ناضاً أي نقداً وهذا يحتمل احتمالين كون العوضين نقدين جميعاً ويسمى بيع الصرف وكون العوضين عرضين أو عقارين أو حيوانين أو متغايرين بأن يكون أحدهما حيواناً والآخر ثوباً أو عقاراً مثلاً ويسمى بيعاً مقايضة قوله (**فأي العوضين تصورته بصورة الثمن**) بأن أدخلت عليه الباء وقلت بعت هذا

ضل فهو مستبدل خلاف الفطرة قال الفاضل اكمل الدين إذا كان اشتراء الضلالة بالهدى اختيارها عليه لا يحتاج إلى هذا السؤال والجواب لأن اختيار الشيء على غيره لا يستلزم معنى الكون عليه وهذا الجواب يشير إلى أن اطلاق الهدى مجاز باعتبار ما يؤول إليه أقول يمكن أن يجاب عنه بأن الاستعارة مبنية على التشبيه والتشبيه يقتضي أن يكون وجه الشبه وصفاً مشتركاً بين المستعار منه والمستعار له وهو ههنا الأخذ والإعطاء ومعنى الاعطاء لا يتصور بدون وجود المعطى فيهم فيحتاج في التفصي عن السؤال إلى الجواب المذكور.

العبد بهذا الثوب أو بالعكس (**فباذله مشتري**) تجري عليه أحكام المشتري وتجري على ما صورته بصورة الثمن أحكام الثمن من عدم اشتراط وجوده في ملك المشتري في وقت الاشتراء (**وأخذه بائع**) والعوض الذي لم تصوره بصورة الثمن مبيع يشترط وجوده في ملك البائع حين العقد مثلاً وأما البيع الصرف فلا فرق فيه بين كون أحد العوضين مصوراً بصورة الثمن أولاً في اشتراط وجودهما في ملك العاقدين ووجوب قبضهما في مجلس العقد احترازاً عن الربا.

قوله: (**ولذلك**) أي ولكون باذل أي العوضين تصورته بصورة الثمن مشترياً وأخذه بائعاً (**عدت الكلمتان من الأضداد**) والكلمتان البيع والشراء والأضداد جمع ضد والمراد بها كلمات وردت في كلام العرب موضوعة بالاشتراك للضدين كالقرء الموضوع للحيض والطهر قيل وفي قوله عدت إشارة إلى أن بعض أهل اللغة ذكر ذلك إلا أنه في الحقيقة ليس منها لأن كلا منهما إنما أطلق على الطرفين باعتبار تشابههما لا باعتبار تضادهما وفي المصباح إنما شاع أن يكون الشراء من الأضداد لأن المتبايعين تبايعا الثمن والمثمن فكل من العوضين مشتري من جانب مبيع من جانب آخر انتهى وأنت خبير بأن إطلاقهما على الطرفين باعتبار تضادهما فإن لكل من الإطلاقين حكماً مغايراً للآخر في الشرع وقول صاحب المصباح فكل من العوضين مشتري من جانب مبيع من جانب إن أراد به أنه كذلك في نفس الأمر فمسلم لكن لا يفيد إذ الكلام فيما هو معتبر في نظر الشرع وإن أراد به أنه في نظر أهل الشرع فهو غير صحيح فإن لكل من المشترى بفتح التاء والمبيع حكم يغاير حكم الآخر كاشتراط وجود المبيع في ملك البائع دون اشتراط وجود الثمن في ملك المشتري فكيف يقال إنه مبيع من وجه وبينهما فرق آخر من وجوه شتى فما يقال إنه مبيع لا يقال إنه مشتري في الشرع وبالعكس فإن الاشتراء مفهومه هو الجلب دون السلب وإن كان متحققاً فيه ومفهوم البيع هو السلب دون الجلب وإن كان متحققاً فيه أيضاً وإذا اعتبر إطلاق البيع على الجلب والاشتراء على السلب لكونهما من الأضداد فيقال إن المشتري لا بد من وجوده عند المشتري في وقت العقد دون وجود المبيع في ملك البائع إذ المراد بالمبيع هنا ما أريد بالمشتري هنالك وبالمشتري هنا ما أريد بالمبيع هنالك وقد صرح بكونهما من الأضداد كثير من محققي الفقهاء فلا وجه لما قيل هنا.

قوله: (**ثم استعير للإعراض عما في يده محصلاً به غيره سواء كان من المعاني أو الأعيان**) أي اشتراء استعمل مجازاً في الإعراض المذكورة والظاهر أنه مجاز مرسل لأن الاشتراء استبدال خاص وأريد به هنا الاستبدال المطلق ثم أريد به الاشتراء المقيد[1] كما ذكره المصنف فيكون مجازاً بمرتبتين بعلاقة الإطلاق والتقييد أو أريد به المطلق مجازاً ثم أطلق على المقيد المذكور لكونه فرداً من ذلك المطلق فيكون مجازاً بمرتبة واحدة فيكون

---

(١) أي استعارة الضلال والعلاقة عدم الاهتداء.

المراد بالاستعارة في كلام الشيخين استعارة لغوية ويمكن أن تكون استعارة اصطلاحية بأن شبه الاعراض المذكور بالاشتراء الحقيقي في الاستبدال المطلق فيكون استعارة تبعية وجعلها استعارة مكنية وتخييلية بأن شبه الضلالة بالبيع والهدى بالثمن تشبيهاً مضمراً في النفس بجامع الاختيار فيهما وبجعل الاشتراء قرينة تخييلية ضعيف لأن تشبيه الضلالة بالمبيع والهدى بالثمن لا يخلو عن كدر والاختيار لا يكون وجه الشبه فإنه لا بد فيه من خصوصية بالطرفين والاختيار ليس كذلك سواء كان من المعاني الخ وقد اشترط في المعنى الحقيقي الأعيان والظاهر منه أن هذا المعنى المجازي شامل للمعنى الحقيقي أيضاً فيكون من قبيل عموم المجاز فلا يكون من قبيل ذكر المقيد وإرادة المقيد إلا خبر[١] بل من قبيل ذكر لفظ المقيد وإرادة المطلق فلا يجري التفصيل الذي ذكرناه آنفاً وأكثر أرباب الحواشي ذهبوا إلى أن مراد الشيخين الاستعارة الاصطلاحية وهذا يؤيد ما ذكرناه آنفاً إذا حمل على المجاز المرسل فليتأمل[٢].

قوله: (**ومنه قول الشاعر**) أي من الاشتراء بالمعنى المذكور من الأعراض وحاصله ومنه أي من المعنى المجازي الاشتراء المذكور في هذا البيت (**أخذت بالجمة**) الجمة بالضم وتشديد الميم مجتمع شعر الرأس (**رأساً ازعراً**) بالشعبة الأزعر أفعل من الزعر بزاء

قوله: أخذت بالجملة هذه أبيات لأبي النجم ذكرها صاحب الكشاف مستشهداً على ما ذكره والجملة بضم الجيم مجتمع شعر الرأس وهي أكثر من الوفرة والوفرة الشعرة إلى شحمة الأذن ثم الجمة ثم اللمة وهي التي المت بالمنكبين والأذعر الأصلع الذي قل شعره والدردر مغرز الأسنان الساقطة الباقية الأصول والجيذر بالجيم والذال المعجمة القصير والمراد بالمسلم الشخص المعهود وهو جبلة بن أيهم الغساني روى الواقدي أن عمر بن الخطاب رضي الله عنه كتب كتاباً إلى أجناد الشام أن جبلة ورد في سراة إلي وأسلم وأكرمته ثم سار إلى مكة فطاف بالبيت فوطأ إزاره رجل من بني فزارة فلطمه جبلة فهشم بها أنفه وكسر ثناياه فاستعدى الفزاري على جبلة إلي فحكمت عليه إما بالعفو وإما القصاص فقال اتقتص مني وأنا ملك وهو سوقي فقلت شملك وإياه الإسلام فما تفضله إلا بالعاقبة فسأل جبلة التأخير إلى الغد فلما كان من الليل ركب في بني عمه ولحق بالروم مرتداً والاستشهاد بقوله كما اشترى المسلم إذ تنصر يعني اشترى التنصر بالإسلام أي اختاره عليه واستبدله به وروي أن جبلة ندم على ما فعل وأنشد:

تنصرت بعد الحق عاراً للطمة ... ولم يك فيها لو صبرت لها ضرر
وأدركني فيها لجاج حمية ... فبعت لها العين الصحيحة بالعور
فيا ليت أمي لم تلدني وليتني ... صبرت على القول الذي قال لي عمر

---

(١) إذ الاستعارة مبنية على التشبيه والتشبيه بين المقيدين لا بين المقيد والمطلق فعلم منه أنه على تقدير كونه مجازاً مرسلاً ليكون المراد بالاشتراء الموضوع لبذل الثمن الخ المعنى المقيد الآخر فيحتاج إلى ما ذكرناه أولاً.

(٢) قوله: (سواء كان) اسم كان راجع إلى الغير وقيل راجع ما قبله من مدلول ماء الموصول وغير الدالة على مقابله لتأويله بالمذكور ونحوه لا لكل منهما على البسل كما قيل انتهى ولا يخفى أنه مما لا حاجة إليه.

معجمة وعين وراء مهملتين الأضلع الأقرع **(وبالثنايا الواضحات)** جمع ثنية وهي الأسنان مطلقاً أراد وصفه بالهرم فقال وأخذت بالثنايا على أن الباء للمقابلة أو البدلية كما هو الظاهر أي سقطت من الأسنان وبقي بدلها أصولها أو منابتها وهذا معنى أخذت بالجمة وبالثنايا **(الدردر)**. بضم الدالين وسكون الراء الأولى منابت أسنان الصبي وقيل الأسنان الساقطة الباقية الأصل ولا يخفى ضعفه. **(وبالطويل العمر)** والعمر عطف بيان للطويل أو بدل الكل منه**(عمراً جيذرا)**. بالجيم والذال المعجمة أو المهملة ثم راء مهملة القصير نقل عن أبي سهل الهروي أن الإعجام تصحيف والصواب الجيدر بدال مهملة لكن بعض الأفاضل اكتفى بالإعجام فكان الصواب الإعجام عنده عكس ما نقل عن أبي سهل.

قوله: **(كما اشترى المسلم إذ تنصرا)** والمراد باشتراء المسلم اشتراؤه النصرانية بالإسلام بقرينة قوله إذ تنصر الخ فإن الظاهر كون إذ للتعليل وإن حمل على الظرفية يفيد ذلك المعنى أيضاً لكن التعليل أقوى في الإفادة واللام في المسلم للعهد والمعهود هو جبلة بن صفوان الأيهم آخر ملوك غسان وقرينة العهد اشتهاره بذلك بينهم وشاعت قصة بين العرب وقصته أنه كان نصرانياً وقد وفد على عمر رضي الله تعالى عنه وأسلم على يده وكان يطوف بالبيت فوطأ إزاره رجل فلطمه لطمة هشم بها أنفه وكسر ثناياه فشكى الملطوم إلى عمر رضي الله تعالى عنه فحكم عليه بالاقتصاص فاستمهله جبلة إلى الغد ليتروى في أمره فهرب من ليلته إلى الروم ولحق بقيصر وتنصر وارتد معاذ الله تعالى ثم ندم من غير إقلاع وقال في ذلك:

تنصرت بعد الحق عاراً للطمة ولم يك فيها لو صبرت لنا ضرر
وأدركني فيها لجاج حمية فبعت لها العين الصحيحة بالعور
فيا ليت أمي لم تلدني وليتني صبرت على القول الذي قاله عمر

وشبه الشاعر أبو النجم حاله بحاله إشارة إلى أنه متحسراً على ما فاته كما كان جبلة متحسراً على فوت الإسلام فإذا كان الحال مشبهاً بها فالكاف لم يليه المشبه به لأن المشبه به مركب لم يعبر عنه بمفرد دال عليه كمثل في قوله تعالى: ﴿مثل الذين حملوا التوراة ثم لم يحملوها كمثل الحمار﴾ [الجمعة: ٥] الآية فإنه مفرد دال على مركب وهنا ليس كذلك فلا جرم إن الاشتراء ليس بمشبه به وأكثر المحشيين ذهبوا إلى أن جبلة متحسر على فوت الإسلام ولا يظهر له وجه إذا التدارك ممكن والوقت متسع ولعله متأسف على مفارقته عن أهل الطاعة والإيقان وعدم خلاصه عن أهل الشقاوة والعدوان وإلا فهو متمكن بالإسلام والإيمان.

قوله: **(ثم اتسع فيه فاستعمل للرغبة عن الشيء طمعاً في غيره)** أي ثم استعمل مجازاً للرغبة عن الشيء أي للإعراض عنه سواء في يده أو لا وسواء كان ذلك الشيء عيناً أو لا قوله طمعاً في غيره سواء حصل ذلك الغير أو لا فهو أعم من المعنى المجازي الأول من

قوله: للرغبة عن الشيء أي للإعراض عنه من رغب عنه بخلاف رغب فيه.

وجهين الأول الإعراض عن الشيء مطلق هنا والأول مقيد بكونه في يده والطمع في غيره أعم من حصول ذلك الغير والأول مقيد بتحصيله والمتبادر من كلامه أنه مجاز عن مجاز وفي صحته نزاع والأصح جوازه وضمير فيه في قوله ثم اتسع فيه راجع للاشتراء المفهوم من الفحوى والتوسع مناسب للمجاز على مجاز وقد يستعمل لمطلق التجوز قوله ثم استعير هناك وثم اتسع هنا للتفنن.

قوله: (والمعنى أنهم أخلوا بالهدى الذي جعل الله لهم بالفطرة التي فطر الناس عليها) إشارة إلى معنى مجازي للاشتراء مذكور أولا ولما كان فيه كون الإعراض عما في يده معتبراً والهدى لم يتحقق فيهم قطعاً أشار إلى وجهه بأنه جعلوا لتمكنهم فيه وإعراضهم عنه كأنه في أيديهم فتركوه **(محصلين به الضلالة التي ذهبوا إليها)** فالإعراض عما في يده أعم مما في يده حقيقة وبالفعل ومما في يده مجازاً وبالقوة فقوله الذي جعل الله لهم بالفطرة الخ تنبيه على ذلك نقل عن المحقق أنه قال جعل تمكنهم من الهدى بعد التكليف به بمنزلة تملكهم إياه فيكون التجوز في نفس الهدى حيث أريد به التمكن منه أو في نسبته إليهم حيث استعير لهم لتمكنهم منه وإذا أريد الهدى الذي جبلوا عليه فلا مجاز أصلاً أو هو في الهدى فقط إن كان انتهى وجه ما قاله إن الزمخشري لما حمل الاشتراء على التجوز وأنه بمعنى الاستبدال والاختيار ورد عليه أن استبدال شي بشيء يقتضي أن يوجد كل منهما في يده والهدى ليس في أيديهم فأجاب بجوابين كما عرفتهما والمحقق ذهب إلى أنه إذا نزل التمكن منزلة التملك يجوز إن يقال أن ما بالقوة جعل كأنه بالفعل فالتجوز في الهدى كما سمي العصير مسكراً فسمي التمكن من الهدى هدى بعلاقة القوة والفعل وهذا هو الظاهر ولهذا قدمه ثم قال أو في النسبة أي نسبة الفعل إلى مفعوله أي حق الاشتراء أن يوقع على

قوله: جعل الله لهم بالفطرة هذا استرجاح منه للجواب الأخير من الجوابين المذكورين في الكشاف روى أبو هريرة رضي الله عنه أن النبي ﷺ قال ما من مولود إلا يولد على الفطرة ثم قال اقرؤوا ﴿فطرة الله التي فطر الناس عليها﴾ [الروم: ٣٠] فأبواه يهودانه قيل معناه كل مولود إنما يولد في مبدأ الخلقة وأصل الجبلة على الفطرة السليمة والطبع المنهي لقبول الدين فلو ترك عليها لاستمر على لزومها ولم يفارقها إلى غيرها لأن هذا الدين حسنه موجود في النفوس وإنما يعدل لآفة من الآفات البشرية والتقليد وهذا يشير إلى إثبات الهدى لهم مجاز باعتبار ما كان بخلاف ما ذكر في الجواب الأول المذكور في الكشاف فإنه يشير إلى أن إثبات الهوى لهم على التجوز باعتبار ما يؤول إليه قال الفاضل أكمل الدين فيه إن الهدى هو الدلالة الموصلة إلى البغية وعدم كونهم عليه مكشوف ظاهر لا يخفى على أحد وأما إن كل مولود يولد على الفطرة فذلك شيء آخر على أن المفهوم من الفطرة سلامة الإنسان على الاعتقادات أو التهيؤ لقبول اعتقاد الحق وليس ذلك الدين القيم لأن عطف بيانه ملة إبراهيم وهي عبارة عن أوضاع ليست بقائمة بكل مولود وإن كان صالحاً لقيامها به فحاد الجواب الثاني الأول على أن إطلاق الفطرة إن صح على الدين القيم لم يصح على الهدى بالتفسير المذكور له وإن اصطلح جديراً فمن شاء فليلتزمه إلى هنا كلامه هذا رد لكلام الكشاف في الجوابين المذكورين للسؤال لقوله كيف: ﴿اشتروا الضلالة بالهدى﴾ [البقرة: ١٦] الخ.

التمكن من الهدى فأوقع على الهدى لملابسة[1] بينهما فالتجوز في الإيقاع لا في الهدى مثل جرى النهر المجاز إما في النهر أي المراد به الماء فلا مجاز في الإسناد أو في الإسناد بأن يراد بالنهر معناه الحقيقي والإسناد إليه مع أن الجريان حقه أن يسند إلى الماء مجاز عقلي فكذا هنا إلا أنه هنا مجاز[2] في الإيقاع بواسطة الجار وهناك مجاز في الإسناد وهذا مع وضوحه قيل عليه إن أول كلامه يشعر بأن الإسناد مجازي وآخره بأن التجوز لغوي وكلاهما غير ظاهر انتهى وهنا احتمال آخر وهو كون المجاز في الحذف أي اشتروا الضلالة بتمكن الهدى وقد نبه عليه الشيخان في بعض المواضع وسكتا عنه ههنا وقوله إنه إذا أريد ما جبلوا عليه فلا مجاز يعني أن إطلاق الهداية على ما في الجبلة لا الخارج[3] إلى الفعل أهو مجاز أو هو هدى حقيقة ففيه توقف من العلماء العظماء واختار المحقق كونه حقيقة لأنه يكفي في تحقق حقيقته ثبوته في نفس الأمر ظهر أم لا ومن قال إنه مجاز ادعى أنه لا بد في تحققه من قيامه بهم بالفعل إذ لا يسمى العلم قبل وجوده في الذهن علماً والهدى ليس كذلك فهو مجاز قيل وهو الظاهر فإنكاره قدس سره التجوز فيه وادعاء أن كلام الكشاف يأباه لا يسلم انتهى وعدهم إفاضة القوى من الهداية يرجح ما ذهب إليه المحقق.

قوله: **(أو اختاروا الضلالة واستحبوها على الهدى)** هذا الجواب بناء على المعنى المجازي الثاني فعلى هذا الاشتراء ليس على اعتبار الاستبدال حتى يحتاج إلى مؤنة ذكرت في الوجه الأول بل بمعنى الاختيار والترجيح على غيره كأنهم لاح لهم طريقان ليسا في أيديهم فاختاروا أحد الطريقين وهو الضلال على الآخر وهو الهدى والجواب الأول مبني على المعنى المجازي الأول وهو الإعراض عما بيده الخ ولهذا احتاج المصنف إلى دفع شبهة وهي أنهم كيف استبدلوا الضلالة بالهدى ولم يكونوا على الهدى وحاصل الدفع أنهم على الهدى لا بمعنى الاهتداء إلى المطلوب بل على الهدى بمعنى الفطرة وهي كانت حاصلة لهم وإطلاق الهدى عليه حقيقة لا سيما عند المص فإنه جعلها في سورة الفاتحة من أول مراتب الهداية كما بيناه سابقاً وبهذا البيان ظهر امتناع حمله على المعنيين معاً ولهذا أورد كلمة أو هنا والعجب أن بعض المحشيين ذهب إلى أن المصنف جعل الوجهين وجهاً واحد ثم شنع على من جعل قوله واختاروا الضلالة الخ جواباً آخر وقال ثم إنه كان الظاهر على هذا أو بدل الواو وكأنه وقع في نسخته كذلك كما وجدناه انتهى والنسخ التي عندنا أو ولو كان واواً لوجب حمله على معنى أو كما حملوه عليه في بعض المواضع والضلالة الجور عن القصد وفقد الاهتداء يقال ضل منزله فاستعير للذهاب عن الصواب

---

(١) إذ تمكن الهدى سبب الهدى.

(٢) قال المحقق في شرح التلخيص المجاز العقلي اعم من أن يكون في النسبة الإسنادية أو غيرها فكما أن إسناد الفعل غير ما حقه أن يسند إليه مجاز فكذا ايقاعه إلى غير ما حقه أن يوقع عليه مجاز.

(٣) قوله: (لا الخارج إلى الفعل) الخ فيه إشارة إلى الفرق بين هذا الوجه وبين الوجه المتقدم من التمكن أشار إليه المحقق بقوله ثبوته في نفس الأمر وأما التمكن فقائم بالمتمكن بالفعل كما نبه عليه بقوله إنه لا يوفى تحققه من قيامه بهم بالفعل تدبر.

والمراد باشتراء الضلالة ليس نفسها حتى يقال إنها حاصلة لهم قيل بل المراد الدوام[1] عليها بحيث لم يبق لهم استعداد قبول الحق قطعاً مع زيادة عمههم المقرون في الطغيان وبقائهم خاسرين وعن درك الصواب آيسين والحصر المستفاد من تعريف المسند أي الموصول على المسند إليه ادعائي باعتبار كمالهم في ذلك الاشتراء لأن المنافقين موهوا الكفر وخلطوا به خداعاً واستهزاء فهم أخبث الكفرة وأبغضهم إلى الله تعالى فاشتراء هذه الضلالة ودوامها من خواص المنافقين فلا إشكال في الحصر أصلاً وأما المجاهرون فاشتروا الكفر فقط بلا خداع ولا استهزاء ومن هذا التقرير ينكشف جواز كون الحصر حقيقياً وإن نوقش فيه فلا كلام في كونه ادعائياً كما مر على أن الظاهر أن تعريف الموصول للعهد فإن أولئك إشارة إلى المذكورين باعتبار اتصافهم بما ذكر من الأوصاف الشنيعة والذين خبره فالظاهر العهد فلا حصر ويؤيده قوله تعالى الآتي في هذه السورة الكريمة: ﴿أولئك الذين اشتروا الضلالة بالهدى والعذاب بالمغفرة﴾ [البقرة: ١٧٥] الآية فإن أولئك هناك إشارة إلى المشترين بكتاب الله ثمناً قليلاً وهم غير المنافقين والحصر هنا وإن حسن بما ذكرنا لكن عدم الحصر أظهر وأسلم من ارتكاب التكلف وبهذا البيان سقط اعتراض بعض المتأخرين على الشيخين.

قوله: (ترشيح للمجاز) أصل الترشيح كما نقل عن الصحاح أن ترشح الأم ولدها

قوله: ترشيح للمجاز الترشيح هو ذكر خاصة من خواص المستعار منه بعد تمام الاستعارة بقرينتها كما في قوله:

لدي أسد شاكي السلاح مقذف ... له لبد أظفاره لم تقلم

فإن لفظ أسد استعارة للرجل الشجاع بقرينة شاكي السلاح وقوله له لبد وقوله أظفاره لم تقلم ترشيح للاستعارة والترشيح من رشح الأم ولدها باللبن القليل تجعله في فيه شيئاً بعد شيء إلى أن يقوى وفلان ترشح للوزارة أي ترنى وياهل لها كذا وفي الصحاح وفي الأساس فلان ترشح للخلافة وأصله ترشيح الظبية ولدها تعوده المشيء فترشح وغزال راشح ورشح إذا مشى وتراً ومعناه عند البلغاء أن يقرن بالمجاز صفة أو تفريع كلام يلائم المعنى الحقيقي وأكثر ما يكون في الاستعارة كقولك حاورت بحراً يتلاطم أمواجه وقد يكون في المجاز المرسل له اليد الطولى أي القدرة الكاملة وفي الكشاف هذا من الصفة البديعة التي تبلغ بالمجاز الذروة العليا وهو أن يساق كلمة مساق المجاز ثم يقفى بأشكال لها وأخوات إذا تلاحقن لم تر كلاماً أحسن ديباجة وأكثر ماء ورونقاً وهو المجاز المرشح وذلك نحن قول العرب في البليد كان أذني قلبه خطلاً وإن جعلوه كالحمار ثم رشحوا ذلك روما لتحقيق البلادة فادعوا لقلبه أذنين وادعوا لهما الخطل ليمثلوا البلادة تمثيلاً يلحقها ببلادة الحمار مشاهدة معاينة ونحوه ولما رأيت النسر البيت قال الطيبي ظاهره يؤذن بأن المشبه هو الشخص وإنما المشبه قلبه في الحقيقة لكن في الحقيقة يعود المعنى إليه فلذلك قال جعلوه كالحمار وإنما ذكر القلب وأريد الشخص لأن القلب محل الفهم والذكاء قال الفاضل اكمل الدين فيه نظر لأن الايذان بذلك إنما يتحقق إن رجع الضمير إلى البليد وأما إذا رجع إلى الأقرب وهو القلب فلم يؤذن والاستعارة في الأذن تخييلية وفي القلب مكنى عنها شبه قلبه بالحمار في

---

(١) وأشار إليه المصنف في تفسير قوله تعالى: ﴿وما كانوا مهتدين﴾ [البقرة: ١٦] فلا إشكال أصلاً.

باللبن القليل تجعله فيه شيئاً بعد شيء حتى يقوى على المص ويقال فلان يرشح للوزارة أي يربى ويؤهل لها وقيل أصل الترشيح خروج البلل والقطرات الصغار مما يشتمل على شيء مائع ماء كان أو لا وعاء كان أو لا كالضرع وفي المثل وكل إناء بالذي فيه يرشح انتهى فالأولى أن يقال أصل الترشيح إخراج البلل والقطرات الصغار كما يفصح عنه وكل إناء يرشح بما فيه وما ذكره هو الترشيح وقال ثم العرب كنوا به عن تربية الأم ولدها لأنها ترشحه لبنها قليلاً وفيه نوع مخالفة لما في الصحاح ثم تجوزوا به تجوزاً مبنياً على الكناية عن مطلق التربية والتهية لأمر ما فقيل فلان يرشح للوزارة إذا تأهل لها ثم نقله أهل المعاني لما يلائم المعنى المجازي غير القرينة المعينة وحاصله أنه لفظ يذكر مع المجاز يناسب معناه المراد منه وقد يستعمل الترشيح في ذكر ما يلائم المعنى المجازي كما يستعمل في لفظ يلائمه إما بالاشتراك بينهما أو حقيقة في أحدهما مجاز في الآخر واستعماله في ذكر ما يلائمه أوفق لأصل معناه وهو المصدر لكن الغالب في الاستعمال هو اللفظ الدال على الملائم فهو من قبيل نقل المصدر إلى ما قام به فإنه يرشح المجاز ويربيه ويزينه فهو مأخوذ من الترشيح بمعنى التربية كما ذكر في الصحاح لا إخراج البلل فإنه لا مناسبة بينهما وهو[1]

البلادة فأخذ الوهم وصوره بصورة الحمار باختراع لازمه وهو الأذن له ثم اطلق على ذلك المخترع المتوهم اسم المحقق أشار إلى ذلك بقوله فادعوا لقلب الأذن فإن الفاء فيه كهي في قوله تعالى: ﴿فتوبوا إلى بارئكم فاقتلوا أنفسكم﴾ [البقرة: ٥٤] لأن قوله: ﴿فادعوا﴾ [غافر: ١٤] عين قوله جعلوه كالحمار كما أن القتل عين توتيهم وقوله خطلاً وأن ترشيح لهذه الاستعارة لأن ذكر الخطل متفرع على اثبات الأذنين وأشار إلى ذلك بقوله فادعوا لهما الخطل فاحش التدبر فيما ذكرت تخلص عن حيرة وقع فيها الرازي بجعل الأذنين والخطل من الترشيح وقال القطب إن ذلك من ترشيح الاستعارة فإنهم إذا أرادوا البلاغة في الاستعارة بنوا على المستعار منه كأنهم ينسبون حديث التشبيه فالأول المراتب التشبيه ثم المبالغة في التشبيه ثم الاستعارة ثم المبالغة فيها بذكر خواص المستعار منه وهو الترشيح مثلاً زيد كالأسد ثم زيد أسد ثم جاني أسد ثم يأخذ الوهم في تصويره بصورة الأسد ويخترع له ما للأسد من خواصه ثم أعرض بأن الاستعارة وترشيحها من مباحث البيان فكيف قال من الصفة البديعة وأجيب بوجوه الأول أنه لم يقل إنه من الصفة البديعية بل البديعة والمراد بها مفهوم اللغة أي الغريبة الثاني أن الاستعارة وإن كانت من البيان إلا أن ترشيحها ليس من البيان بل من البديع فإن فيه تزييناً للكلام وهو المسمى بالتتميم فإنه تابع يفيد الكلام مبالغة وإليه أشار بقوله ثم يقفى بأشكال وفيه نظر لأن ترشيح الاستعارة إنما يكون بذكر خواص المستعار منه فلا يخلو عن استعارات تخييلية أو تحقيقية فهو أيضاً من البيان قطعاً ولو فرضنا أنه من البديع فليس فيه تزيين الكلام فإن اللفظ لا يتزين به بل المعنى يظهر للمبالغة في الاستعارة فهو من تبيين المرام لا من تزيين الكلام الثالث أن البديع يطلق على علم البيان أيضاً.

(١) مصرحة كانت أو مكنية فإنه كما يسمى ما زاد على قرينة المصرحة من ملائمات المشبه به ترشيحاً كذلك بعد ما زاد على قرينة المكنية من الملائمات ترشيحاً لها.

في الاستعارة كثيرة وقد يوجد في المجاز المرسل كما يقال لفلان يد طولى أي قدرة كاملة في الكرم والعلم وقد يوجد أيضاً في التشبيه وقد يكون للمجاز العقلي[1] بذكر ما يلائم ما هو له كما يكون للمجاز المرسل بذكر ما يلائم الموضوع له كذا في الرسالة الليثية وشرحها ومن أراد التفصيل فليرجع إليها وإلى كتب المعاني وفي قوله ترشيح للمجاز إشارة إلى أنه يجوز أن يكون ترشيحاً له سواء كان مجازاً مرسلاً أو استعارة اصطلاحية ولذا لم يقيده بالمرسل فإن الاشتراء يجوز أن يكون هنا مجازاً مرسلاً واستعارة لغوية أو استعارة اصطلاحية كما مر توضيحه وإنما كان ترشيحاً لأن قرينة المجاز مفعوله أي الضلالة وقد عرفت أن الترشيح غير القرينة المعينة ولهذا قال **(لما استعمل الاشتراء في معاملتهم)** بقرينة المفعول اتبعه ما يشاكله أي ما يناسبه وهو عدم ربحهم في تجارتهم.

قوله: (في معاملتهم) وإنما عبر بها ليعم الوجوه السابقة وفي معاملتهم أيضاً مجازاً إذ هي بمعناها العرفي من ملائمة البيع والشراء الحقيقيين واستعملت هنا بمعنى اختيار الضلالة على الهدى أو الرغبة عن الهدى والإعراض عنه فإن الاختيار المذكور والإعراض المزبور لا زمان للبيع والشراء ففيه من الفصاحة والبراعة ما لا يخفى.

قوله: (اتبعه بما يشاكله) أي ذكر عقيبه ما يناسبه وهذا أي تأخير الترشيح ليس بلازم بل اكثرى ولهذا قيل الترشيح في اصطلاحهم إنه لفظ يذكر مع المجاز يناسب معناه المراد منه ظاهراً للمعنى المجازي سواء تقدم أو تأخر انتهى والترشيح هنا أطلقه المصنف على نفس اللفظ وقد يطلق على ذكر اللفظ أيضاً واختاره إذا النزاع في كون الترشيح باقياً على

قوله: اتبعه ما يشاكله نقل الفاضل اكمل الدين عن الشيرازي أنه قال إن التعقيب بالملائم قد يكون تبعاً لاستعارة الأصل لا وجه له غيره كما في قولك رأيت أسداً وافي البراثن عظيم اللبدتين لا تقصد بذلك إلا زيادة تصوير للشجاع وأنه أسد كامل ولا تذهب فيه إلى شيء كالبراثن وشيء كاللبدة ومنه:

لـه لـبـد اظـفـاره لـم تـقـلـم

وقد يكون مستقلاً مع الملائمة كما في قوله:

ولـمـا رأيـت الـنـسـر عـز ابـن دايـة ... وعـشـش فـي وكـريـه جـاش لـه صـدري

فإن طرفي الرأس بمنزلة الوكرين للنسر والغراب وقيل هما الرأس واللحية كما في الآية التي نحن فيها فإنه لما استعار الشرى للاختيار وأدخله في جنس الشرى اتبعه ما يلائم الشرى من ذكر الربح والتجارة وعدم الاهتداء إلى رأس المال الذي هو ﴿الفطرة التي فطر الله الناس عليها﴾ [الروم: ٣٠] المدلول عليه بقوله: ﴿وما كانوا مهتدين﴾ [البقرة: ١٦] زيادة تصوير لخسارهم في تلك الصفقة فإن كل واحد من ذلك أمر ملائم للشرى ولما ذكر بعد تمام الاستعارة بقرينتها التي هي تعلق الشرى بالضلالة صار ترشيحاً للاستعارة وفيه نوع تهكم بهم.

---

(١) بذكر ما يلائم المشبه به.

حقيقته أو مستعاراً إنما يجري في اللفظ أعلم أنهم اختلفوا في أن الترشيح من المجاز اللغوي أو باقياً على حقيقته وإنما المجاز في إثباته للمستعار له مثلاً ومن هذا نشأ الاختلاف في أن الربح هنا هل هو مستعمل في معناه الحقيقي حتى يكون التجوز في إسناده[1] إلى المستعار له أو هو مجاز لغوي والمصنف اختار أن الترشيح هنا استعارة تمثيلية حيث قال تمثيلاً لخسارهم فالتمثيل حيثما ذكر يراد به في الغالب الأكثر استعارة تمثيلية أو تشبيه تمثيلي والثاني ليس بمراد هنا فتعين الأول شبهت الهيئة المنتزعة من إضاعتهم الفوائد المترتبة على الهدى التي كالربح وفوتهم الهدى التي هي كرأس المال وبقائهم آيسين عن الفوائد كالربح وفاقدين للأصل الذي هو رأس المال بالهيئة المنتزعة من إضاعة التاجر الربح وإتلافه رأس المال وبقائه آيساً عن الربح لفقده رأس المال فاستعمل اللفظ المركب الموضوع للهيئة المشبه بها في الهيئة المشبهة فكان نظير ضيعت اللبن في الصيف مبالغة في بيان خسارتهم بحيث لا يرجى نجاتهم وهذا التمثيل مقصود أولاً وبالذات وليس إثبات لازم المشبه به للمشبه والترشيح بمجرد إيراد لفظ معناه الحقيقي من روادف المشبه به وهكذا في كل موضع يراد بالترشيح المعنى المجازي سواء استعارة أو لا وسواء بعد كونه استعارة تمثيلية أو لا وبهذا الاعتبار أعني كون ما هو اعتبر ترشيحاً بمجرد إيراد لفظ معناه الحقيقي من لوازم المشبه به يكون هذا الترشيح تحقيقاً لتصوير الاستبدال بصورة التجارة وهذا مقصود ثان وبالعرض لكن قولهم والترشيح أبلغ يلائمه أن يكون الترشيح باقياً على معناه الحقيقي[2] وأيضاً ولقائل أن يقول حينئذٍ إذا اجتمع الترشيح والاستعارة فيكون أحدهما ترشيحاً للآخر والآخر استعارة ليس بأولى من عكسه وأيضاً اعتبار المعنى وكونه أولى من اعتبار اللفظ يقتضي أن يكون الترشيح المذكور تجريداً لأنه حينئذٍ يكون باعتبار معناه من ملائمات المستعار له ألا يرى أن أئمة المعاني صرحوا بحسن عطف الخبر لفظاً وأنشأ معنى على الإنشاء وبالعكس فلو لم يكن اعتبار المعنى أصلاً راجحاً على اعتبار اللفظ لما ذهبوا إلى جوازه فضلاً عن حسنه فكذا ههنا فكون الترشيح الذي يراد به ما هو من ملائمات المستعار له مجازاً تجريداً أولى من عكسه[3] ولعل لهذا قال النحرير التفتازاني في المطول ومما يدل على أن الترشيح ليس من المجاز والاستعارة ما ذكره صاحب الكشاف في قوله تعالى: ﴿واعتصموا بحبل الله جميعاً﴾ [آل عمران: ١٠٣] أنه يجوز أن يكون الحبل استعارة لعهده والاعتصام للوثوق بالعهد أو هو ترشيح لاستعارة الحبل بما

---

(١) حتى اكتفى به البعض فقال الترشيح ذكر شيء يلائم المستعار منه انتهى لكنه لم يصب لما ذكرنا من أن النزاع إنما يجري في اللفظ وأيضاً لا يوافق مختار المصنف.

(٢) فإن قولهم الترشيح أبلغ لاشتماله على تناسي التشبيه يوجب أن يكون باقياً على حقيقته إذ تناسي التشبيه يلائمه.

(٣) وقد عرفت أن الترشيح قد يكون متقدماً على الاستعارة فلم لا يجوز أن يكون قوله تعالى: **﴿فما ربحت تجارتهم﴾** [البقرة: ١٦] استعارة **﴿واشتروا الضلالة﴾** [البقرة: ١٦] ترشيحاً ولو قيل إنه متقدم أجيب أنه قد عرفت جواز تقدمه على الاستعارة فالمخلص كون الترشيح باقياً على حقيقته.

يناسبه انتهى. وإن قال قدس سره نصرة لصاحب الكشف الذي ذهب إلى جواز المجاز في الترشيح بأن لصاحب الكشف أن يأول عبارة الكشاف بأن المراد أو هو ترشيح فقط فإن الأول مع كونه ترشيحاً في الجملة استعارة أيضاً وإن كانت تابعة لاستعارة الحبل للعهد ولهذا ذهب قدس سره في بعض كتبه إلى أنه باق على حقيقته بناء على ظاهر عبارة الكشاف وأثر في بعض مصنفاته ما اختاره صاحب الكشف ميلاً إلى التأويل المذكور فالاعتراض بأنه تتحقق المخالفة بين كلامه في غاية من السخافة ثم اعتراض ذلك المعترض بأنه لا يجوز الاستدلال بتلك العبارة كشاف وإن أجريت على ظاهرها فإنه يفيد أن الترشيح في الآية المذكورة باق على حقيقته ولا يفيد أن كل ترشيح كذلك أغرب مما سبق لأن الترشيح في تلك الآية كونه باقياً على حقيقته ليس لكونه في تلك الآية بل لكون كل ترشيح كذلك وإلا فادعاء كونه باقياً على حقيقته في موضع وكونه مجازاً في موضع آخر أيضاً تحكم بحت إذ لا قائل بالفصل ولو صح ما ذكره المعترض لم يكن إثبات القاعدة بعبارة الكشاف وغيره ممن يستدل بكلامه مثلاً استدل العلماء بقول صاحب الكشاف في تفسير قوله تعالى: ﴿الذين ينقضون عهد الله﴾ [البقرة: ٢٧] الآية على أن قرينة الاستعارة المكنية يجوز أن تكون استعارة تحقيقية ولم يقل أحد بأن ذلك الجواز مختص بتلك الآية إذ لا وجه لتخصيص ذلك الجواز في ذلك ما لم يكن داخلاً تحت القاعدة الكلية وكذا الاستشهاد على إثبات القواعد بالشواهد ولا ينافيه كونه[١] باقياً على حقيقته ولا يسوغ حمله على المجاز أو بالعكس لداع يقتضيه كما هو شأن أكثر القاعدة ومما يحتمل الوجهين قوله تعالى: ﴿واعتصموا بحبل الله جميعاً﴾ [آل عمران: ١٠٣] كما في الرسالة الليثية[٢].

قوله: (تمثيلاً لخسارتهم) فيه إشارة إلى أن عدم الربح عبارة عن الخسران وإن كان أعم والمسند إلى التجارة عدم الربح لا الربح ثم أدخل عليه النفي فإنه ليس من المجاز في شيء مثل ما صام النهار وما نام الليل وما ربحت تجارتهم وما قاله النحرير في المطول من أن معناه لو اعتبر الكلام مجرداً عن النفي وأدى بصورة الإثبات لكان إسناداً إلى ما هو له لأن النفي فرع الإثبات فالإسناد في قام زيد إلى ما هو له فيكون حقيقة وكذا إذا نفيته وقلت ما قام زيد بخلاف الإسناد في نحو صام نهاري فإن إسناده إلى غير ما هو له فيكون مجازاً سواء أثبت أو نفى انتهى. كلام ظاهري قال في الحاشية هذا الجواب ظاهري وأما التحقيق فما أشرنا إليه في بعض كتبنا وهو أنه ينظر إلى النفي وما يتضمنه من معنى الفعل فإن كان

---

(١) قيل وحاصل ما ذكره صاحب الكشف إن الترشيح ثلاثة أقسام ما المراد به حقيقته ولم يذكر إلا لأجل الترشيح وما هو استعارة في نفسه حسنة مع أنه ترشيح وما هو استعارة تابع لاستعارة أخرى لولاها لم يحسن وخير الأمور أوسطها انتهى ومن هذا قال في أصل الحاشية ولا ينافيه كونه باقياً على حقيقته الخ وما يستفاد من كلام أرباب البيان أن الترشيح باقٍ على حقيقته دائماً كما هو الظاهر من عبارة الكشاف أو يجوز فيه الاحتمالان معاً كونه باقياً على حقيقته وكونه مجازاً ولذا قيل في أصل الحاشية إذ لا قائل بالفصل وأما الأقسام الثلاثة التي اثبتها صاحب الكشف فغير متعارفة فليتدبر.

(٢) مع أن صاحب الكشاف أنكر كون الترشيح مجازاً.

إسناده إلى ما هو له فحقيقة أو إلى غيره فمجاز مثلاً قوله تعالى: ﴿فَمَا رَبِحَت تِّجَٰرَتُهُمْ﴾ مضمون خسرت تجارتهم فيكون مجازاً في الإسناد بخلاف ما إذا قلت ما ربحت تجارته بل التاجر نفسه فإن ذلك ليس لقصد إسناد النفي ومضمونه بل لقصد نفي إسناد الربح انتهى فالمصنف طيب الله ثراه أشار بقوله لخسارهم إلى هذا التفصيل ﴿فَمَا رَبِحَت تِّجَٰرَتُهُمْ﴾ اعتبرت معدولة لا سالبة بملاحظة النفي أولاً ثم الإسناد ثانياً ولو عكس لكان سلباً فإذا كان معدولاً فيكون مضمونه خسرت فإن عدم الربح وإن كان أعم من عدم الربح مع بقاء رأس المال ومن عدمه مع هلاك لكن شاع في الثاني بحسب العرف وإن نوقش فيه فلا جرم أنه المراد عند القرينة[1] وفي مقام اللوم والقرينة هنا قوله تعالى: ﴿وَمَا كَانُوا۟ مُهْتَدِينَ﴾ وإلى بعض ما ذكرنا يشير المصنف في ذلك القول وإنما لم يعبر بخسرت كما عبر به في غير هذا الموضع لأن تصريح نفي المقصود الأصلي من التجارة أبلغ في التشنيع والتخسير قيل فإن قيل إسناد النفي لازم لنفي الإسناد وهو المراد فتتحقق الحقيقة إذ المجاز إسناد النفي الذي بمعنى الإثبات كإسناد نفي الربح بمعنى إسناد الخسران قيل لا فرق بين المعدولة والسالبة إليه عندهم إلى آخر ما ذكره هنا وهذا مما يتراءى بحسب النظر الجليل بناء على أن السالبة لا حكم فيها أصلاً كما صرح به في كتب الميزان انتهى. رأينا من أنكر نغمة في الطنبور وما رأينا من أنكر الحكم في السوالبة لا صريحة ولا إشارة ثم قال وهذا غير مستلزم لما توهموه من عدم الفرق بين المعدولة والسالبة انتهى. وقد حقق في محله أنه إذا كان الموضوع موجوداً لا فرق بين المعدولة والسالبة وهذا محمل ما ذهبوا إليه.

قوله: (ونحوه:

ولما رأيت النسر عز ابن داية ... وعشش في وكريه جاش له صدري)

النسر طائر معروف استعير للشيب والعلاقة البياض الكامل **(عز)** أي غلب **(وابن داية)** الغراب وهو علم جنس له ولما نقل هذا اللفظ عن معناه الإضافي جعل علم جنس على ما عهد في اللغة لا اسم جنس كذا أفاده قدس سره في حاشية شرح مختصر المنتهى مراده أن

قوله: ونحوه ولما رأيت النسر الخ استعار النسر للشيب وابن داية وهو الغراب للشعر الأسود وذكر الوكر والتعشيش أخذ العش ترشيحاً للاستعارتين وعش الطائر موضعه الذي يأخذه من دقاق العيدان وغيرها للتفريخ وهو في افنان الشجر فإذا كان في جدار أو جبل أو نحوهما فهو وكر معنى عز غلب ومعنى جاش اضطرب والوكر أن استعارة للرأس واللحية أو للفودين وهما جانبا الرأس واستعار التعشيش للحلول والنزول فيهما ويجوز أن يراد بالوكرين وكر الشتاء ووكر الصيف شبه أسافل الرأس بوكر الشتاء وأعاليها بوكر الصيف قوله ولذلك سمي شفا أي فضلاً من قولك اشف بعض ولده على بعض إذا فضله عليه ويقال لهذا شف.

---

(١) وما نقل عن شرح التأويلات أن المحل هنا لا يقبل ط إلا الوصفين وهو الربح والخسران وهذا الدين فإنه إما رابح وهو الحق أو خاسر وهو الباطل انتهى يؤيد ما ذكرناه.
ط فلا حاجة إلى ما ذكره العصام من توجيه ذكر خسرت.

المتعارف عند أهل اللغة أن المركب الإضافي إذا نقل ينبغي أن يجعل علماً ليبقى معنى العهد وإنما صرفه الشاعر مع أنه ممنوع الصرف للضرورة سمي به لأنه يقع على داية البعير ويأكل منها وهي فقارة فكأنها تغذوه كما تغذوا الأم ولدها فلذا أضيف الابن إليها والكثرة الملازمة لا كلها أضيف إليها أو الداية اسم لموضع الرحل وإذا ألقت من ظهره فينقرها وقد استعير هنا للأسود من الشعر الذي في سن الشباب فالشعران متحدان ذاتاً مختلفان وصفاً وليس المراد أن بعض شعره[1] بياض وبعضه الآخر سواد فغلب بياضه لكثرته على سواده إذ المراد الشكوى من الشيب وانصرام الشباب بقرينة قوله (جاش) أي اضطرب (صدري) وعشش في وكريه التعشيش اتخاذ العش وهو الوكر كذا قالوا فحينئذٍ في التعشيش تجريد أو محمول على التأكيد وقيل بينهما فرق إذا عش الطائر موضعه الذي يأخذه من دقاق العيدان وغيرها للتفريخ وهو في أفنان الشجر وإذا كان في جدار أو جبل أو نحوهما فهو وكر أو الوكر ما يعده لحفظ البيض والفراخ والتعشيش كناية عن حلوله فيه فعلى هذا لا تكلف في جعل الوكرين مفعول عشش وأما على الفرق الأول ففي جعل الوكرين مفعولاً لعشش خفاء فتأمل وللغراب وكران وكر في الصيف ووكر في الشتاء وهما هنا مستعاران كاللحية والرأس أو الفودين أي جانبي الرأس أو جانبي اللحية وهما مع كونهما مستعارين ترشيحان لتلك الاستعارتين لا باعتبار المعنى المقصود بهما بل باعتبار لفظهما ومعناهما الأصلي قد عرفت ما فيه من أن كونه حينئذٍ ترشيحاً نظراً إلى لفظه ليس بأولى من كونه تجريداً وأنه ما المانع من إبقائهما على معناهما الحقيقي بادعاء الاتحاد بين المشبه والمشبه به حتى كأن المشبه من جنس المشبه به فكون الترشيح باقياً على حقيقته في كل موضع أولى كما هو الظاهر من عبارة الكشاف ولا يظهر لي موضع لا يمكن فيه حمل الترشيح على معناه الحقيقي إذ قولهم والترشيح أبلغ لتناسي التشبيه فيه يلائم ما ذكرنا والحمل على المجاز قول اخترعه صاحب الكشف حتى قيل[2] إنه قدوة في هذا الباب.

قوله: (والتجارة طلب الربح بالبيع والشراء) نقل عن الراغب التجارة التصرف في رأس المال طلباً للربح والفضل ففي عبارة المصنف تسامح.

قوله: (والربح الفضل) أي الزيادة **(على رأس المال)** أي أصله والرأس مجاز فيه.

قوله: (ولذلك سمي) الفضل والربح **(شفا)** وهو بالكسر الربح والفضل نقل عن ابن السكيت الشف أيضاً النقصان فهو من الأضداد.

قوله: (وإسناده إلى التجارة) أي الربح مع النفي المنضم إليه كما مر تفصيله ففي كلامه نوع تسامح **(وهو)** أي الربح المنضم إليه النفي **(لأربابها)** أي أصحابها وهم التجار فهو من المجاز العقلي وأصله فما ربحوا في تجارتهم والفضل بمعنى الزيادة والزيادة كما يستعمل

---

(١) والقول بأنه لو قيل إنه وصف الكهولة واختلاط الشعر الأبيض بالأسود وإحاطته بجانبيه لم يبعد بعيد لما ذكرناه من أن الغرض اظهار التأسف والشكوى بحلول الشيب بقرينة قوله جاش الخ.

(٢) غني زاده.

متعدياً وناقصاً كذلك يستعمل الفضل متعدياً ولازماً والمراد هنا المعنى المتعدي أي الإفضال وهو لأصحاب التجارة وأما الناقص فهو حال نفس التجارة فلا يراد هنا **(على الاتساع)**.

قوله: (لتلبسها بالفاعل) أي لتلبيس التجارة بالفاعل الحقيقي وهذا مسلك صاحب الكشاف لأنه قال المجاز العقلي أن يسند الفعل إلى شيء يتلبس بالذي هو في الحقيقة له كتلبس التجارة بالمشترين في قوله تعالى: ﴿فَمَا رَبِحَت تِّجَـٰرَتُهُمْ﴾ قال النحرير في المطول ولك أن تجعل أمثال هذا من قبيل الإسناد إلى السبب انتهى. إذ التجارة سبب للربح لكن لا يخالف هذا ما ذكره الكشاف إذ السبب من ملابسات الفاعل الحقيقي فلا يظهر وجه قوله ولك أن تجعل الخ. وهذا على تقدير أن لا يشترط في الإسناد المجازي مشابهة الفاعل المجازي بالفاعل الحقيقي في ملابسة الفعل واقتصر على تلبسه به مطلقاً سواء تحققت تلك المشابهة ولم تعتبر كما فيما نحن فيه أو لم تتحقق كأن يقال خسر عبدك أو دارك وإن لم يكن العبد من ملابسات الخسران بمجرد أنه مملوك الفاعل[1] وكذا الكلام في الدار.

قوله: (أو لمشابهتها) أي التجارة **(إياه)** أي الفاعل الحقيقي **(من حيث إنها سبب)** اسم **(الربح والخسران)** وإن كانت جهة السببية مختلفة وهذا على تقدير أن يعتبر الشرط المذكور والنكات مبنية على الإرادات فالمشابهة وإن كانت متحققة في التجارة لكنها لم يلتفتا إليها على تقدير الأول ونظر إليها على تقدير الثاني فلا إشكال نقل عن السيد قدس سره أنه قال في شرح المفتاح نقلاً عن عبد القاهر إنه ليس المراد بالمشابهة بين الفاعلين المشابهة التي تبتني عليها الاستعارة بل الجهة التي راعاها المتكلم حين أعطى أحدهما حكم الآخر والظاهر أنها هي الملابسة بعينها ثم قال إنه قال إذا أسند فعل الأمير إلى بعض خواصه لم يبعد أن يقصد هنالك المبالغة في تشبيهه بالأمير حتى كأنه هو انتهى. والفرق بين الطريقين أي طريق التلبس فقط أو طريق التشبيه قد أشرنا إليه من أنه يقال خسر عبدك أو دارك الخ. نقلاً عن البعض فتدبر. (**﴿وما كانوا مهتدين﴾** [البقرة: ١٦]) لدوام النفي لا لنفي الدوام وهي معطوفة على جملة ﴿فما ربحت تجارتهم﴾ [البقرة: ١٦] والواو لمطلق الجمع فلا يضر تقدم عدم الاهتداء على عدم الربح فيكون عطف العلة على المعلول على أنه لدوام النفي كما عرفت.

قوله: (لطرق التجارة فإن المقصود منها سلامة رأس المال والربح) حمل الاهتداء المنفي هنا على الاهتداء لطريق التجارة إذ عدم اهتدائهم للدين قد فهم من استبدال الضلالة

قوله: لتلبسها بالفاعل أو لمشابهتها إياه الأول إشارة إلى مذهب الجمهور في الإسناد المجازي والثاني إلى رأي صاحب المفتاح فيه فقوله من حيث بيان لجهة التلبس والمشابهة معاً لا المشابهة وحدها.

---

(١) هكذا قرره الفاضل العصام لكن فيه تأمل.

بالهدى فلو حمل عليه لكان تكراراً فالتأسيس[1] خير من التأكيد فيكون ترشيحاً للاستعارة أيضاً باقياً على معناه الحقيقي فوجه ترتبهما على اشتراء الضلالة بالهدى بالفاء ظاهر لكونهما لازمين له أما لزوم الأول فظاهر وأما الثاني فلأن معنى ﴿وَمَا كَانُوا مُهْتَدِينَ﴾ على ما قالوا وما هم بمهتدين في الحال لطرق التجارة أو وما يكونون مهتدين وقد كان المنفي في الملزوم أصل الهدى فحينئذٍ يصح الجمع والترتيب بلا تكرار كذا قيل فالأحسن أن يقال إن اشتراء الضلالة بالهدى وإن كان متفرعاً على عدم الاهتداء نفسه لكن عدم الاهتداء على سبيل الدوام والاستمرار متفرع على الاشتراء المذكور كما مر نظيره في توضيح قوله تعالى: ﴿ختم الله على قلوبهم﴾ [البقرة: ٧] الآية وبهذا الاعتبار يصح ترتبه على ذلك الاشتراء وبعضهم استصعب التفصي عنه وذهب إلى أن عطفه على ﴿اشتروا الضلالة﴾ [البقرة: ١٦] أولى لأن عطفه على ما ربحت يوجب ترتبه على ما قبله بالفاء فيلزم تأخره عنه والأمر بالعكس إلا أن يقال إن ترتب قوله: ﴿وَمَا كَانُوا مُهْتَدِينَ﴾ عليه باعتبار الحكم والإخبار وهذا كله بناء على عدم حمله على دوام النفي وغفلة عن إقحام كانوا فإنه للدوام لكن إن لوحظ الدوام أولاً ثم لوحظ النفي ثانياً لاختل المراد فلا جرم إن لوحظ النفي أولاً ثم لوحظ الدوام ثانياً فالترتب بهذا المعنى واضح جداً.

قوله: **(وهؤلاء)** أي المنافقون **(قد أضاعوا)** إضاعة ليس فوقها إضاعة لا يبقى معها تدارك **(الطلبتين)** بكسر اللام هو تثنية طلبة بفتح فكسر بوزن كلمة وجاء بتسكين اللام أي

قوله: فإن المقصود بها بيان لارتباط هذه الجملة بما قبلها وفي الكشاف معناه أن الذي يطلبه التجار في متصرفاتهم شيئان سلامة رأس المال والربح وهؤلاء قد اضاعوا الطلبتين معاً لأن رأس مالهم كان هو الهدى فلم يبق لهم مع الضلالة وحين لم يبق في أيديهم إلا الضلالة فلم يوصفوا بإصابة الربح وإن ظفروا بما ظفروا به من الأغراض الدنياوية لأن الضلالة خاسر دامر ولأنه لا يقال لمن لم يسلم له رأس مال قد ربح وما كانوا مهتدين لطرق التجارة كما يكون التجار المتصرفون العالمون بما يربح فيه ويخسر قال القاشاني في تفسير الآية استبدلوا بنور الفطرة وقوة الهداية التي تمكنوا من إخراجها إلى الفعل ظلمة الضلالة فما حصلوا الغرض المطلوب من التجارة واضاعوا رأس مالهم فإن مطلوب التجار حفظ رأس المال والزيادة عليه وهؤلاء اضاعوا الطلبتين وقال في تأويلها الهدى ههنا النور الثاني في قوله تعالى: ﴿نور على نور﴾ [النور: ٣٥] وهو النور الفطري الأزلي المراد بقول المحققين الاستعداد من فيضه الأقدس والضلالة ظلمة النشأة الحاجبة له بسلوك طريق المطالب الطبيعية الفاسدة والمقاصد الهيولانية الفاسقة بهوى النفس وتتبع خطوات الشيطان والربح هو النور الأزلي المقدس الكمالي المكتسب بالتوجه إلى الحق والاتصال بعالم القدس والانقطاع والتبتل إلى الله من الغير والتبري بحوله وقوته من كل حول وقوة حتى يخلص روح المشاهدة من أعباء المكابدة بطلوع الوجه الباقي وإحراق سبحاته كل ما في بقعة الإمكان من الرسم الفاني وخسرانهم بإضاعة الأمرين هو الحجاب الكلي عن الحق بالرين كما قال تعالى: ﴿كلا بل ران على قلوبهم ما كانوا يكسبون كلا إنهم عن ربهم يومئذٍ لمحجوبون﴾ [المطففين: ١٤، ١٥].

---

(١) إشارة إلى احتمال التكرير للتأكيد قال المصنف في سورة المرسلات والتكرير للتوكيد حسن شائع في كلام العرب.

المطلوبين **(لأن رأس مالهم)** أي لأن الذي يشبه رأس المال في التأدية إلى الربح التام **(كأن الفطرة السليمة)** التي فطر الناس خلقهم عليها وهي قبولهم للحق وتمكنهم[1] من إدراكه أو ملة الإسلام فإنهم لو خلوا وما خلقوا عليه أدى بهم إليها والمراد بالسليمة السلامة عن أوساخ الكفر وسوء العقائد **(والعقل الصرف)** أي الخالص عن شوائب الوهم واستيلاء الهوى ولم يتعرض للقوى لأنها تابعة للنهي.

قوله: (فلما اعتقدوا هذه الضلالات) وأصروا عليها واستحسنوها **(بطل استعدادهم)** أي بالكلية إذ البطلان يقتضيه فالظاهر من كلامه أن المراد بهم من علم الله تعالى: ﴿أنهم يموتون﴾ [النساء: ١٨] على الكفر وإلا فأصل الاستعداد حاصل لهم ولسائر الكفار وإنما قال **(واختل عقلهم)** لأن مدار التكليف الذي هو العقل باق وإن لم يكن كاملاً لغلبة الوهم وقلة الفهم ولقد أجاد في اختيار البطلان في الاستعداد والاختلال في العقل ومعنى الاستعداد التهيؤ والقابلية قريباً كان أو بعيداً وهو يقبل الشدة والضعف ويجوز زواله بعد الوجود وحدوثه بعد أن لم يكن لكن إذا أريد به الفطرة لا يجوز تغيره كما قال الله تعالى: ﴿فطرة الله التي فطر الناس عليها لا تبديل لخلق الله﴾ [الروم: ٣٠] الآية. فحينئذٍ يكون المراد بإبطاله عدم الانتفاع به فكأنه معدوم كما يقال للشيء العديم النفع إنه معدوم وهذا محمل قوله **(ولم يبق لهم رأس مال يتوسلون به)** وإلا فقد عرفت أن تلك الفطرة التي تشبه رأس المال باقية.

قوله: (إلى درك الحق) بفتحتين وسكون الراء لغة فيه أي وصوله وهذا إشارة إلى القوة النظرية التي خلاصتها التوحيد **(ونيل الكمال)** إشارة إلى القوة العملية التي زبدتها الاستقامة.

قوله: (فبقوا خاسرين) فيه إشارة كالتصريح إلى أن المراد من يموتون كافرين قوله **(آيسين)** أي محرومين فالمراد لازمه إذ اليأس ليس حاصلاً لهم **(من الربح)** المعبر عنه بدرك الحق الخ. **(فاقدين)** أي مثل فاقدين في عدم الانتفاع **(للأصل)** وهو الفطرة السليمة وإنما قدم الربح مع أنه متأخر لأنه مقصود بالذات والأصل وسيلة إليه كما أشار إليه بقوله يتوسلون به والوسائل مقصودة بالتبع وقدم رأس المال فيما مر نظراً إلى أنه موقوف عليه وحقه بهذا الاعتبار التقدم فنظر إلى الجهتين في الموضعين.

قوله تعالى: ﴿مَثَلُهُمْ كَمَثَلِ ٱلَّذِى ٱسْتَوْقَدَ نَارًا فَلَمَّآ أَضَآءَتْ مَا حَوْلَهُۥ ذَهَبَ ٱللَّهُ بِنُورِهِمْ وَتَرَكَهُمْ فِى ظُلُمَٰتٍ لَّا يُبْصِرُونَ ﴿١٧﴾﴾

قوله: (لما جاء بحقيقة حالهم) أي بين بقولهم ﴿ومن الناس من يقول آمنا﴾ [البقرة: ٨]

قوله: لما جاء تحقيقه حالهم عقبها إلى آخره ويعني أن قوله تعالى: ﴿ومن الناس من يقول

---

(١) وتمكنهم من إدراكه الخ فيه إشارة إلى أن المراد برأس المال التمكن من الهدى لا الهدي لما مر من أنه ليس في أيديهم ومعنى بطلانه عدم الانتفاع به وأن المراد من يموت على الكفر ولا يدخل فيهم من آمن منهم ومات على الإسلام ولو فرض دخولهم لكان الكلام عاماً خص منه البعض بقرينة ما أسند إليهم.

الآية حقيقة حالهم وصفتهم المراد بالحال الصفة[١] وقد يستعمل في القصة والحديث وهما محتملان هنا أيضاً قال في تفسير ﴿ومن الناس من يقول آمنا﴾ [البقرة: ٨] الآية. وقصتهم عن آخرها معطوفة على قصة المصرين والمراد بالحقيقة ما يقابل المجاز والاستعارة أي كان بيان صفتهم إلى هنا على سبيل الحقيقة ولذا اعترض بأن ﴿أُوْلَٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ ٱشۡتَرَوُاْ﴾ الآية وقوله: ﴿ٱللَّهُ يَسۡتَهۡزِئُ بِهِمۡ﴾ تمثيل لحالهم بحال التاجر الخاسر في تجارته وتمثيل لمعاملته إياهم بمعاملة المستهزئين والجواب عنه بأن هذا الإشكال ناش من عدم الفرق بين المجاز والمثل وسيأتيك عن قريب تحقيقه والحاصل أن التمثيلين من جملة التشبيهات وشتان ما بين المجاز والتشبيه لكن يرد عليه أنه إن كان المراد بالحقيقة هنا ما يقابل المجاز لا يحسن على إطلاقه لأن بعض حالهم بين على طريق المجاز سواء كان مرسلاً أو استعارة فإما أن يقال إن الكلام وارد على سبيل التغليب أو المراد بالحقيقة حقيقة المنافقين قال بعض المحشيين يعني ين قوله ﴿ومن الناس من يقول ءَامَنَّا﴾ الآية. إلى هنا جار مجرى الصفات الكاشفة عن حقيقة المنافقين فلما فرغ منها عقبها ببيان تصوير تلك الحقيقة وإبرازها في صورة المشاهدة انتهى. وهذا جيد حسن لو لم تكن الحقيقة مضافة إلى الحال وكذا التصوير مضاف إليها حيث قال **(عقبها)** أي الحال فالتعويل على التغليب[٢] **(بضرب المثل)**.

قوله: (زيادة في التوضيح والتقرير) إشارة إلى اختيار الفصل على الوصل في هذه الجملة لكمال الاتصال بينها وبين القصة المحكية إلى هنا فوزانها وزان عطف البيان أو البدل منها لأنها كغير الوافية بتمام المراد والمقام يقتضي اعتناء بشأنها ولذا قال: **(فإنه أوقع في القلب)** لأنه يؤثر فيه ما لا يؤثره وصف الشيء في نفسه فيتأكد الوقوف على ماهيته وإذا أخبرت عن ضعف أمر ومثلته بنسج العنكبوت كان ذلك في وقعة في القلب بالخبر مجرداً فأوقع اسم تفضيل من الوقع وهو القرار والثبات أبلغ تقرراً فيه **(وأقمع)** من القمع وهو

آمنا بالله﴾ [البقرة: ٨] إلى هنا جار مجرى الصفات الكاشفة عن حقيقة المنافقين عقبها بضرب المثل زيادة في الكشف وتتميماً للبيان فإن المعقول الصرف لا يساعد الوهم العقل في إدراكه بل ينازعه حتى يحجبه عن العقل فإذا ضرب المثل برز في معرض المحسوسات فيساعد الوهم العقل في إدراكه لأن شأن الوهم في إدراك المعاني من المحسوسات والمحاكاة ولذلك شاعت الأمثال.

قوله: وأقمع للخصم الألد أي اقطع لحجة الخصم الذي هو شديد الخصومة يقال رجل ألد أي بيّن اللدد وهو شدة الخصومة وفي الكشاف وفيه تبكيت للخصم الألد وقمع لسورة الجامح الآبي لأن إبراز حاله في صورة المثل اردع من مجرد تقرير الحجة عليه كما في قصة الخصماء مع داود عليه السلام.

---

(١) وهذا حاصل ما قيل الحال ما عليه الإنسان.

(٢) والأولى أن يقال والمراد بحقيقة صفتهم هي أفعالهم القبيحة الأربعة وأصل هذا التركيب بصفتهم الحقيقة أي الثابتة فإن الحقيقة فعيل من حق يحق إذا ثبت لكن العصام حملها على ما يقابل المجاز فلذا اعترض عليه بأن ﴿أولئك﴾ [البقرة: ١٦] الآية وإن احتمل كلامه بوجه آخر.

صرف الرجل عما يريده وهو القهر والغلبة وأصله ضرب الرأس بالمتقل فكني به عما ذكر وصار حقيقة عرفية (**للخصم الألدّ**) أفعل من اللدد وهو شدة الخصومة.

قوله: (لأنه يريك) أي يعلمك والتعبير بالإراءة للمبالغة كأنه يريك (**المتخيل**) والمراد بالمتخيل الصورة الوهمية المحضة التي تخترعها القوة المخيلة فإذا شبهت تلك الصورة بالموجود ومثلت به كأنه صار (**محققاً والمعقول محسوساً**) أي المعنى المتحقق في نفس الأمر إذا أريد تفهيمهما معقولة صرفة فربما ينازعه الوهم العقل في إدراكها فيضرب الأمثال إبرازاً في معرض المحسوسات فيساعد الوهم العقل في إدراكها كما في هذه الآية الكريمة فإن حال المنافقين وصفاتهم لما كانت معقولة صرفة ضرب لها الأمثال لترى تلك الأوصاف محسوسة.

قوله: (ولأمر ما) ولفظة ما صفة مؤكدة للتعظيم المستفاد من التنكير وذلك الأمر أن المعنى الصرف إنما يدركه العقل مع منازعة الوهم لأن من شأنه الميل إلى الحس وحب المحاكاة فإذا صور بصورة المحسوس ساعده الوهم وترك المنازعة والمعنى ولأمر عظيم بليغ (**كثر الله تعالى في كتبه**) المنزلة لا سيما في الزبور والإنجيل (**الأمثال**) ليرى المعقولات كالمحسوسات فيندفع بها الخصومات ويتوصل بها أيضاً إلى اليقينيات من له عقل سليم وطبع مستقيم قيل والإنجيل خمس وثلاثون سورة منها سورة الأمثال (**وفشت في كلام الأنبياء والحكماء**).

قوله: (والمثل في الأصل بمعنى النظير) نقل عن الراغب أن أصل المثل الانتصاب والممثل المصور على مثال غيره يقال مثل الشيء أي انتصب وتصور ومنه الحديث من أحب أن يتمثل له الناس قياماً فليتبوأ مقعده من النار انتهى. فأصله الأول ما ذكر ثم استعمل بمعنى النظير ففي قوله والمثل في الأصل إشارة إلى أنه الأصل بالنسبة إلى القول السائر وغيره لكنه خلاف الظاهر وما فهم من الكشاف حيث قال والمثل في الأصل كلامهم بمعنى المثل وهو النظير أنه أصل لغوي ورضي به المص وأما ما ذكر في كلام الراغب فيحتمل أنه معنى آخر له و(**يقال مثل**) بفتحتين (**ومثل**) بكسر فسكون (**ومثيل**) كقتيل (**كشبه وشبه وشبيه**) والتشبيه في المبنى والمعنى ولأعرفيته جعل مشبهاً به لكن لم يعرف إطلاقه على القول السائر ونحوه كمثل.

قوله: (ثم قيل للقول السائر الممثل مضربه بمورده ولا يضرب إلا ما فيه غرابة) السائر الشائع المشهور بين الفصحاء وحقيقته قطع المسافة فشبه تداول الألسنة بتنقل الأمكنة

قوله: ثم للقول السائر معنى ثم للتراخي الزماني أي ثم نقل من هذا المعنى الأصيل أي القول الدائر بين الناس له مورد ومضرب أما المورد فهو الصورة التي ورد فيها ذلك القول والمضرب هو الصورة التي شبهت بها كقولهم في الصيف ضيعت اللبن مورده أن امرأة كانت تحت رجل وكان ذلك الرجل شيخاً فأبغضته فطلقها ثم تزوجها فتى واجدبت فبعثت إلى زوجها الأول تطلب منه حلوبة فقال في الصيف ضيعت اللبن فذهب مثلاً ومضربه حال من يطلب شيئاً فوته على نفسه في وقته.

فكما أن المسافر ينتقل من موضع من الأمكنة إلى موضع آخر كذلك ينقل القول المذكور من لسان إلى لسان آخر وأيضاً السائر من السؤر بمعنى البقية وقد يستعمل بمعنى الجميع والمعنى حينئذٍ للقول السائر أي المتداول في جميع ألسنة البلغاء والمراد بالمضرب المحل الذي استعمل فيه بعد استعمال قائله الأول في المورد بكسر الراء الموضع الذي ورد فيه القول مراداً به المعنى الحقيقي وفي اختيار القول إشارة إلى أنه يجب تركيبه إذ القول في العرف هو اللفظ المركب تاماً أو ناقصاً والمراد هنا المركب التام وقد ذهب بعضهم إلى أن القول هو المركب التام لكنه غير مشهور وكذا يعتبر فيه أن يكون استعماله على سبيل الاستعارة ويسمى استعارة تمثيلية وفي كلامه إشارة إليه حيث قال ولذلك حوفظ الخ فإن هذه العبارة في ألسنة أهل البيان شائعة في الاستعارة التمثيلية قيل وقد ذكر المتقدمون في تصانيفهم المعمولة لبيان أمثال العرب أمثالاً كثيرة مستعملة في معناها الحقيقي كقولهم السعيد من اتعظ بغيره وأمثالاً مصرحاً فيها بالتشبيه كقولهم لمن يخاف شره ويشتهي قربه كالخمر يشتهي شربها ويخشى صداعها وغير ذلك مما لا يحصر أمثاله فكيف يشترط فيه أن تكون استعارة مركبة فاشية انتهى. أراد به الاعتراض على الشيخين في اشتراطها أن تكون الأمثال استعارة مركبة لانتقاض ذلك الاشتراط بالأمثال المذكورة ولهما أن يجيبا عنه بأن إطلاق المثل على ما نقله من المتقدمين على سبيل التشبيه في الغرابة قال المصنف في قوله تعالى: ﴿ولقد صرفنا للناس من كل مثل﴾ [الإسراء: ٨٩] من كل معنى هو كالمثل في غرابته انتهى. وأيضاً الأمثال التي يصرح فيها بالتشبيه تسمى تشبيه تمثيل ولم يدع الشيخان كل مثل فهو استعارة تمثيلية بل صرحا أن المثل يستعمل في ثلاثة معان وكل موضع صرح فيه عنوان المثل فالمراد به تشبيه تمثيل لا استعارة وسيجيء من المصنف التنبيه عليه حيث قال والظاهر أن التمثيلين من جملة التمثيلات المؤلفة ثم قال ذلك القائل وأما ما ذكروه فلا يلائم أن ما نحن فيه من أمثال القرآن أيضاً ليس داخلاً في تعريفهم لأن الله تعالى ابتدأها وليس لها مورد قبله فإن الله لا يستحيي أن يضرب مثلاً مع أنها تشبيهات لا استعارة انتهى. فقد عرفت اندفاعه مما ذكرنا من أن الذي عبر بعنوان المثل تشبيه تمثيل ومراده بقوله ثم قيل للقول السائر الخ. إن اللفظ المركب إذا أريد به المعنى المجازي الذي شبه بمعناه الأصلي تشبيه التمثيل كما يقال للمتردد في أمر إني أراك تقدم رجلاً وتؤخر أخرى وهذا المجاز يسمى التمثيل على سبيل الاستعارة ومتى فشا استعماله كذلك يسمى مثلاً قوله لأن الله تعالى ابتدأها وليس له الخ مدفوع بأن المراد بالمورد أعم من أن يكون حقيقة[1] أو حكماً أو تعريفهم بناء على الأغلب أو هذا اصطلاح جديد لأهل المعاني كما زعم المعترض وهذا كله بناء على أن عدم التفرقة بين التعبير بعنوان الأمثال وبين اللفظ المركب المستعمل في غير الموضوع له بعلاقة

(١) ولو سلم ذلك فيراد بالمورد ما من شأنه أن يكون مورداً كما مر.

المشابهة وما وقع في القرآن الكريم من الاستعارة التمثيلية فإطلاق المثل عليها غير مسلم[١] محتاج إلى البيان.

قوله: (ولذلك) أي ولأجل أنه لا يضرب إلا ما فيه غرابة (**حوفظ عليه من التغيير**)

قوله: ولا يضرب إلا ما فيه غرابة قال الميداني عن النظام يجتمع في المثل أربعة لا تجتمع في غيره من الكلام ايجاز اللفظ وإصابة المعنى وحسن التشبيه وجودة الكناية فهو نهاية البلاغة قال الطيبي أما الإيجاز فكقوله: رب رمية من غير رام فإن معناه رب رمية مصيبة من رام مخطىء وأما إصابة المعنى فكما في قوله ﷺ إن من البيان لسحراً إذ المعنى أن بعض البيان يعمل عمل السحر لحدة عمله في سامعه وسرعة قبول القلب وأما حسن التشبيه فأن يكون مورد المثل مما له صلاحية التمثل به لحسن موقعه وندرته كما في الحديث المذكور فإنه يضرب في استحسان المنطق وإيراد الحجة البالغة وأما وجود الكناية وهي أخذ الزبدة والخلاصة عنه فينبغي أن يكون صحيحاً مشروطاً فيه ما شرط في وجه التشبيه كما في قولهم رب رمية من غير رام فإنه كالعلم لكل من أصاب في شيء ولم يكن أهلاً له والغرابة إما أن تكون بحسب المعنى أو بحسب اللفظ أما الأول فأن يرى فيه أثر التناقض أو التنافي ظاهر أمثال الأول وهو أثر التناقض في غير المثل قوله تعالى: ﴿وما رميت إذ رميت﴾ [الأنفال: ١٧] أثبت الرمية لرسول الله ﷺ لأن صورتها وجدت منه عليه الصلاة والسلام ونفاها لأن أثرها فعل الله تعالى فكان الله تعالى هو فاعل الرمية على الحقيقة دون النبي عليه الصلاة والسلام وقوله تعالى: ﴿ولكم في القصاص حياة﴾ [البقرة: ١٧٩] قال صاحب الكشاف لما فيه من الغرابة وهو أن القصاص قتل وتفوية للحياة وقد جعل ظرفاً ومكاناً للحياة وفي المثل قول الحكم بن عبد يغوث رب رمية من غير رام اثبت الرمي ونفى الرامي ومثال الثاني وهو أثر التنافي ما روي في الحديث إن من البيان لسحراً حكم بأن بعض البيان سحر والمشبه مباح مندوب والمشبه به حرام محظور وأما الثاني فإما أن تحصل فيه الفاظ نادرة لا تستعملها العامة نحن قول الحباب بن المنذر أنا جذيلها المحكك وعذيقها المرجب يضرب في الجرب الذي يسعى برأيه وعقله الجذيل تصغير الجذل المحكك الذي يتحكك به الإبل الجربى وهو عود ينصب في مبارك الإبل لتتحكك به والعذيق تصغير العذق بفتح العين النخلة والمرجب المعظم من النخل الذي جعل له دعامة بأن يبني حوله من الحجارة من الترجيب وهو التعظيم وذلك إذا كانت النخلة كريمة أو أن يكون فيه حذف واضمار كما في قوله: رب رمية من غير رام أو مراعاة للمشاكلة نحن كما تدين تدان أي كما تفعل تجازى به فسمي الابتداء جزاءً إلى غير ذلك.

قوله: ولذلك حافظوا عليه من التغيير الظاهر أن معناه ولأجل اشتراط الغرابة في الأمثال حافظوا عليها من وقوع التغيير فيها إذ لو لم يحافظ عن التغيير فربما فات في التركيب المغير إليه الدلالة على معنى الغرابة والأظهر أن المحافظة على الأمثال وعدم جواز طرئ التغير لها إنما هي لأجل أن المثل استعارة فيجب أن يكون عين اللفظ الدال على المشبه على ما قاله صاحب المفتاح في وجه عدم تغير الفاظ أمثال قال الفاضل أكمل الدين حوفظ عليه لأنه صار بسبب الغرابة واشتهاره كالعلم لتلك الحال العجيبة الشأن والاعلام لا تتغير.

---

(١) وكلام صاحب الكشاف في قوله تعالى: ﴿ختم الله﴾ [البقرة: ٧] حيث قال وجعل الكلام استعارة تمثيلية بناء على تشبيه حال قلوبهم بحال قلوب ختم الله عليها محققة أو مقدرة يدل على ما ذكرنا.

أي من تغيير لفظ الأول فإنه لو غير ربما انتفت الدلالة على تلك الغرابة قيل الأظهر كما في المفتاح إن المحافظة على المثل إنما هي بسبب كونه استعارة فيجب لذلك أن يكون هو بعينه لفظ المشبه به فإن وقع تغيير لم يكن مثلاً بل مأخوذاً منه وإشارة إليه فلذا لا يلتفت في المثل إلى مضربه تذكيراً وتأنيثاً وإفراداً وتثنية وجمعاً بل إنما ينظر إلى مورد المثل مثلاً إذا طلب رجل شيئاً ضيعه قبل ذلك تقول له ضيعت اللبن بالصيف بكسر تاء الخطاب لأن المثل قد ورد في امرأة وإن كان المخاطب هنا مذكراً بل جماعة والشيء الضائع غير اللبن وفي وقت الربيع مثلاً وأما إذا قيل ضيعت اللبن بالصيف على لفظ التكلم أو بفتح تاء الخطاب فليس بمثل بل مأخوذ من المثل وإشارة إليه قال النحرير في المطول فلا يكون استعارة فلا يكون مثلاً انتهى. وفيه إشكال وإذا قيل ضيعت اللبن بالصيف على لفظ المتكلم والحال أن الشيء الضائع غير اللبن وفي وقت الشتاء هل يكون هذا الكلام استعارة أم لا قال السكاكي في المفتاح إن الاستعارة التمثيلية قد يغير ألفاظها المؤدية لمعناها الحقيقي لأنهم صرحوا بجواز التجوز في مفرداتها انتهى. فعلم منه أنه لا استعارة في التركيب بقي الكلام أنه إذا اعتبر التشبيه في الهيئة التركيبية فماذا يكون شأنها[1] ثم إطلاق المثل على اللفظ مع أن المناسبة التي هي المماثلة ليست إلا بين المعنيين من قبيل تسمية الدال باسم المدلول ثم صار حقيقة عرفية فيه.

قوله: (ثم استعير) أي من المعنى الثاني بمعنى ثالث وهو كل حال الخ. قوله لها شأن وفيها غرابة إشارة إلى العلاقة وهي الغرابة ولهذا لم يجعل مستعاراً لها من المعنى الأول لعدم المشابهة وبين المعنى الأول والثاني مناسبة ظاهرة ومن هذا نقل من المعنى الأول أي المعنى اللغوي إلى المعنى الثاني لكن لا بد من النكتة في التعبير في الثاني بقوله ثم قيل للقول وفي الثالث بقوله ثم استعير.

قوله: (لكل حال أو قصة أو صفة لها شأن وفيها غرابة) والمراد بالحال ما يتركب من أمور عديدة متضامة كما أشار إليه بقوله وحالهم العجيبة الخ. وقوله فيما مر جاء بحقيقة

قوله: ثم استعير لكل حال الخ لما ذكر أن المثل بمعنى النظير ثم قيل للقول السائر وهذان المعنيان لا يصلحان أن يكونا مرادين ههنا وجب أن يحمل لفظ المثل ههنا على الاستعارة لأن حقيقة المثل على القول السائر المستلزم للغرابة كما ذكر والحال أو الصفة أو القصة إذا كان لها شأن وفيها غرابة استلزمتها أيضاً فشبهت تلك الحال أو الصفة أو القصة لاتصافها بالغرابة بالمثل فترك المشبه وذلك المشبه به فكانت استعارة تصريحية كاستعارة الأسد للمقدام.

---

(١) والظاهر أن يكون هذا مثلاً برأسه تشبيهاً لحال المتكلم بحال من صنيع اللبن في الصيف مطلقاً وليس فيه من الغرابة ما في تشبيه حاله بحال تلك المرأة من معاملتها مع زوجها السابق وتصوير شأنه بصورة تلك المعاملة كذا قيل لكن لا بد فيه من الغرابة التي اعتبرت في حال من ضيع اللبن في الصيف مطلقاً فحينئذ يكون مورد هذه الاستعارة مفروضاً وهذا يؤيد ما ذكرناه من أنه إن سلم كون الاستعارة التمثيلية التي في النظم الجليل مثلاً يكون المورد فيها مفروضاً فليتأمل.

حالهم ناطق به والمراد بالقصة ما يحكى عنه **(مثل قوله تعالى: ﴿مثل الجنة التي وعد المتقون﴾** [الرعد: ٣٥] **الآية)** أي فيما قصصنا عليك من العجائب والغرائب قصة الجنة العجيبة الشأن ثم شرع في بيان عجائبها **(وقوله تعالى: ﴿ولله المثل الأعلى﴾** [النحل: ٦٠]**)** أي الوصف الذي له شأن وعظمة مثال للصفة كما أن قوله تعالى: ﴿مثل الجنة التي﴾ [الرعد: ٣٥] الآية مثال للقصة ومثال الحال هذه الآية. ولذا لم يذكر لها مثالاً كذكره لأخويه بل قال والمعنى حالهم ثم إن هذه الألفاظ متحدة بالذات مختلفة بالاعتبار فإطلاق الحال باعتبار قابليتها للانتقال والتحول وإطلاق القصة لكونها محكية حقيقة أو حكماً وإطلاق الصفة لقيامه بموصوفه ألا يرى أن المصنف قال في قوله تعالى: ﴿ومن الناس﴾ [البقرة: ٨] وقصة المنافقين عن آخرها معطوفة على قصة المصرين كما أطلق هنا حالهم العجيبة وتفسير قوله تعالى: ﴿مثل الجنة التي وعد المتقون﴾ [الرعد: ٣٥] قال أي صفتها التي هي مثل في الغرابة في سورة الرعد وفي موضع آخر فسره بالقصة وكلامه هنا بناء على تفسيره بالصفة كما نبه عليه بعض الأفاضل حيث قال أي فيما قصصنا عليك من العجائب قصة الجنة انتهى فعلم استعمال كل منها في موضع الآخر وعوم إطلاق الحال على صفة الملك المتعال لمانع آخر فجمع الشيخان بينها بلفظة أو للتغاير الاعتباري لا للتغاير الذاتي والمراد بالصفة هنا هي الصفات المتعددة كما هو مقتضى إطلاق المثل عليها وتعبيرها به قال المصنف في تفسير قوله تعالى: ﴿ولله المثل الأعلى﴾ [النحل: ٦٠] وهو الوجوب الذاتي والغنى المطلق والوجود الفائق والنزاهة عن صفات المخلوقين انتهى. والظاهر أنه تنبيه على ذلك إذ تعبير الصفة الواحدة بالمثل إما غير متحقق أو نادر وأطلق أيضاً على الصفات المذمومة في قوله تعالى: ﴿للذين لا يؤمنون بالآخرة مثل السوء﴾ [النحل: ٦٠] الآية فعلم أن الشأن والغرابة عام وإن كان شائعاً في الأحوال الممدوحة العجيبة فتأمل وكن على بصيرة ولبعض أرباب الحواشي مقال في توجيه العطف بكلمة أو يتعجب منه أولو الأبصار.

قوله: (والمعنى حالهم العجيبة الشأن) مضافة إلى الشأن **(كحال من استوقد ناراً)** أي كحاله العجيب الشأن اكتفى بذكره أولاً قد أشرنا إلى أن المعنى الثالث للمثل هو المراد هنا وذكر الأولين لتوضيح المعنى المراد ولتتميم المرام ووجه الشبه ملتئم من أمور عديدة وطرفاه مركبان والوجه هو أنهم لما دخلوا في الإسلام ظاهراً كادوا أن ينتفعوا بالإسلام والدخول في دار السلام كما أن المستوقد نار أقرب من أن ينجو عن ظلمة الليل فلما أطفىء ناره وقع في حيرة وشدة بعد أن يكاد يجتهد في خلاصه عن ظلمة شديدة فشبه حال المنافقين من الحيرة والشدة بما يكابد بحال من طفئت ناره بعد إيقاده في الظلمة والحاصل

قوله: ﴿مثل الجنة﴾ [الرعد: ٣٥] الآية أي وفيما قصصنا عليك من العجائب قصة الجنة العجيبة ثم أخذ في بيان عجائبها بقوله ﴿تجري﴾ [الرعد: ٣٥] الخ.

قوله: ﴿ولله المثل الأعلى﴾ [النحل: ٦٠] أي الوصف الذي له شأن من العظمة والجلالة وقوله ﴿مثلهم في التوراة﴾ [الفتح: ٢٩] أي صفتهم وشأنهم المتعجب منه.

هو أنهم عقيب حصول مباشرة المقصود وقوة الرجاء وقعوا في حيرة الحرمان وتيه الخيبة والخسران وهذا معنى مشترك بين الطرفين جزما وسيجيء من المصنف البيان الشافي لكن بعض المحشيين لما تعرض له هنا شرحاً وجرحاً أشرنا إلى ما هو الظاهر من كلامه الآتي.

قوله: (والذي بمعنى الذين) يعني أن لفظة الذي يعم وضعاً للمفرد وغيره وبمعونة القرينة يتعين المراد فهو هنا بمعنى الجمع بقرينة رجوع ضمير نورهم أشار إليه بقوله إن جعل مرجع الخ نظيره من وما في الموصولات فإنه يعم المفرد وغيره والتعيين من القرينة هذا ما هو الظاهر من كلامه فحينئذٍ كون استوقد ناراً مفرداً نظراً إلى لفظه كما كان كذلك في لفظة من كقوله تعالى: ﴿ومن يطع الله ورسوله فأولئك﴾ [النور: ٥٢] الآية. جمع أولئك نظراً إلى المعنى وأفرد يطع نظراً إلى اللفظ وهذا كثير في النظم الجليل جداً فكذا هنا فلو جعل مخفف الذين لأشكل إفراد استوقد والجواب بأنه وإن كان جمعاً حقيقة إلا أنه مفرد صورة فجاز افراد الضمير نظراً إلى صورته ضعيف إذ الاعتبار بالحقيقة والتشبث بالاحتمال الضعيف في أفصح الكلام مما يتحاشى عنه العلماء الأعلام فالأولى جعله كمن

قوله: والذي بمعنى الذين توجيه لتمثيل الجماعة بالواحد وهذا وإن كان تمثيل حال بحال وهو صحيح جائز مطلقاً كما في قوله تعالى: ﴿مثل الذين حملوا التوراة ثم لم يحملوها كمثل الحمار يحمل أسفاراً﴾ [الجمعة: ٥] فإنه تمثيل لحال الجماعة بحال الواحد ولقوله تعالى: ﴿ينظرون إليك نظر المغشي عليه﴾ [محمد: ٢٠] فإنه تشبيه لنظر الجماعة بنظر الواحد لكن كمال البلاغة يقتضي رعاية المطابقة بين الحالين في كونهما للواحد أو للجماعة ولذلك تعرض لوجه وقوع صورة الواحد فيما اضيف إليه الحال الممثل بها وهو لفظ الذي فسقط بهذا اعتراض القطب على عبارة صاحب الكشاف قال فإن قلت كيف مثلت الجماعة بالواحد وقال القطب لا توجيه لهذا السؤال لأنه فسر المثل بالحال العجيبة وصرح بأن معنى الآية أن حالهم العجيبة كحال ﴿الذي استوقد ناراً﴾ [البقرة: ١٧] والتمثيل ليس إلا تمثيل حال الجماعة بحال الواحد لا تمثيل الجماعة بالواحد قال القطب فإن قلت لما مثلت حال الجماعة بحال الواحد قد مثلت الجماعة بالواحد فنقول إما أن يستلزم تمثيل الحال بالحال تمثيل الجماعة بالواحد أو لا فإن استلزم لم يتوجه الجواب الأخير وهو قوله على المنافقين وذواتهم لم يشبهوا بذات المستوقد حتى يلزم منه تشبيه الجماعة بالواحد إنما شبهت قصتهم بقصة المستوقد وإن لم يستلزم لم يتوجه السؤال قطعاً وقال الفاضل أكمل الدين في جوابه إن حال الجماعة إن كانت واحدة فتمثيلها بحال الواحد لا يستلزم تمثيل الجماعة بالواحد وهو توجيه الجواب الأخير وإن كانت متعددة استلزم تمثيلها بحال الواحد تشبيه الجماعة بالواحد ويوهم ذلك توجيه السؤال وتلخيص التوجيه أنه وضع الذي موضع الذين كقوله تعالى: ﴿والذي جاء بالصدق وصدق به أولئك هم المتقون﴾ [الزمر: ٣٣] وكقوله: وإن الذي حانت بفلج دماؤهم وأما الاستشهاد بقوله: ﴿وخضتم كالذي خاضوا﴾ [التوبة: ٦٩] فإنما يتم لو كان ضمير الفاعل في خاضوا عبارة عن الذي ويكون المعنى وخضتم مشبهين بالذين خاضوا أو خضتم خوضاً مثل خوض الذين خاضوا وأما إن كان الضمير الراجع إلى الذي محذوفاً والتقدير وخضتم خوضاً مثل الخوض الذي خاضوه فتوحيد الذي على القياس فإن قيل لو وضع الذي موضع الذين لقيل استوقدوا كما الذي خاضوا أجيب بأن الذي لفظه مفرد وإن كان في المعنى جمعاً فتوحيد الضمير إنما هو بالنظر إلى إفراد اللفظ.

ولو قيل أقيم المفرد مقام الجمع لورد إشكال افراد استوقد أيضاً لأن المعتبر المعنى واللفظ ذريعة إليه وأما القول بأنه إن الذي له استعمالان في كلام العرب أحدهما أن يكون مفرداً والآخر أن يعم المفرد وغيره كمن في الموصولات فمع أن ثبوته غير مسلم يخالف كلام المصنف ويستوي فيه الواحد والجمع كما أن الاحتمالين الأولين يخالفه مع أن المتبادر من كلامه أن المختار عنده أن ليس له جمع كأخواتها وإن كان ما ذكر من الوجوه يوافق بعض كلامه كما ستعرفه واختار المصنف أن المحوج إلى التوجيه هو الضمير في بنورهم لا تشبيه الجماعة بالواحد كما ذهب إليه الزمخشري فإنه جعله منشأ للتوجيه فأشار بالعدول عنه إلى الاعتراض عليه بأنه لا ريب في صحة تشبيه حال الجماعة بحال الواحد وليس هنا تشبيه الذوات بالذوات حتى يتوهم الاعتراض بأنه كيف مثلت الجماعة بالواحد وأجيب بأن الذي بمعنى الذين فكلا الطرفين جماعة وبعد بيان المراد بقوله والمعنى حالهم الخ. لا وجه للسؤال المذكور واعتذاره قدس سره بأن الأصل يقتضي رعاية المطابقة بين الحالين في كونهما للواحد أو للجماعة فإن المماثلة حينئذٍ أقوى والتشبيه أقرب إلى القبول ضعيف إذ النظر إلى الحالين سواء للجماعة أو للواحد معاً أو للمخلفين ألا يرى إلى قوله تعالى: ﴿مثل الذين حملوا التوراة ثم لم يحملوها كمثل الحمار يحمل أسفاراً﴾ [الجمعة: ٥] حيث شبه منه حال الجماعة بحال المفرد وحمل الحمار على الجنس المتحقق في ضمن الجمع عدول عن النهج القويم على أنه يجوز أن يشبه جماعة بواحد لجواز أن يكون صفة واحدة مشتركة بين جماعة وواحد وذلك الواحد لكونه أعرف بتلك الصفة وأشهر بها جعل مشبهاً به والجماعة مشبهة وقد قدر في محله أن وجه الشبه الذي هي الصفة كونها مشتركة كاف في التشبيه.

قوله: (كما في قوله تعالى ﴿وخضتم كالذي خاضوا﴾ [التوبة: ٦٩]) والتشبيه في مجرد كون الذي بمعنى الذين والداعي إلى ذلك كون الصلة جمعاً في هذه الآية **(إن جعل مرجع الضمير في ﴿نورهم﴾** [الحديد: ١٢]) وكون الضمير الراجع إليه جمعاً فيما نحن فيه ولا يضره كون صلتيهما مختلفتين مفرداً وجمعاً.

قوله: إن جعل مرجع الضمير في ﴿بنورهم﴾ [البقرة: ١٧] أي جعل الذي بمعنى الذين إنما يحتاج إليه إن جعل الذي مرجع ضمير الجمع في ﴿ذهب الله بنورهم﴾ [البقرة: ١٧] لأنه هو الذي الجاء إلى هذا التوجيه وأما إذا جعل مرجع الضمير المنافقين فلا وتلخيصه أن هذا التوجيه إنما يحتاج إليه لو جعل جواب لما ذهب الله بنورهم إذ ح يتعين رجوع المنافقين في ﴿بنورهم﴾ إلى الذي دون المنافقين ورجوع ضمير الجمع إلى المفرد يستدعي تأويلاً وأما إذا كان جواب لما محذوفاً تقديره خمدت ناره وجملة ﴿ذهب الله بنورهم﴾ [البقرة: ١٧] استئنافاً مبيناً لوجه تشبيه حال المنافقين بحال من ﴿استوقد ناراً﴾ [البقرة: ١٧] ثم انطفأت ناره يكون ضمير الجمع فيما اضيف إليه النور للمنافقين فح لا يحتاج إلى جعل الذي بمعنى الذين بجواز تمثيل حال الجماعة بحال الواحد من غير تأويل كما في قوله تعالى: ﴿مثل الذين حملوا التوراة﴾ [الجمعة: ٥] الآية وفي جعل موجب وضع الذي موضع الذين رجوع الضمير الجمع في ﴿بنورهم﴾ إلى الذي دون امتناع تمثيل الجماعة بالواحد بحسب الظاهر إيماء إلى رد كلام الكشاف في جعل الموجب امتناع ذلك من حيث الظاهر.

قوله: **(وإنما جاز ذلك)** أي وضع الذي موضع الذين (و) الحال أنه **(ولم يجز وضع القائم موضع**[1] **القائمين)** مع أن جواز ذلك يقتضي جواز هذا إذ القائم لكون اللام فيه اسم موصول بمعنى الذي يتبادر جواز وضعه موضع القائمين لكون اللام فيه اسم موصول بمعنى الذين أو كما أنه لم يجز هذا فالظاهر أنه لا يجوز ذلك.

قوله: **(لأنه)** ذكر له وجوهاً ثلاثة وحاصل الأول أن الذي **(غير)** ليس **(مقصود بالوصف)** فلا يلزم مطابقته للموصوف حتى إذا كان الموصوف جمعاً لا يلزم كونه جمعاً وإنما وضعه ليتوسل به إلى وصف المعارف بالجمل فلما لم يقصد لذاته توسعوا فيه دون غيره وإلى هذا التفصيل أشار بقوله: **(بل الجملة التي هي صلته وهو وصلة إلى وصف المعرفة بها)** أي بل المقصود بالوصف الجملة لكن لما لم يكن الجملة معرفة توصل بالذي إلى وصف المعارف بها وأنت خبير بأن مقتضى هذا التوجيه عدم الادعاء بأن الذي بمعنى الذين لأنه إذا لم تكن مقصوداً بالوصف ولم يجب المطابقة فأي حاجة إلى جعل الذي بمعنى الذين وبعد جعله بمعنى الذين يحصل المطابقة فلا يكون من باب وضع المفرد موضع الجمع إلا بالنسبة إلى اللفظ فلا وجه لقولهم ولا شك أن الوصلة إذا كانت أخصر كان الوصل بها إلى المقصود أسرع فلذا لم يجب فيه المطابقة بخلاف القائم فإنه مقصود بالوصف فيجب رعاية مطابقته مع الموصوف[2].

قوله: والذي بمعنى الذين أي على الحذف والتخفيف فصح به مقابلة قوله أو قصد به جنس المستوقدين له عطفاً فإن ذلك لا على الحذف.

قوله: وإنما جاز ذلك أي وإنما جاز جعل الذي بمعنى الذين والحال أنه لم يجز وضع القائم مقام القائمين لأن الذي ليس مقصوداً بالوصف لدلالته على ذات مبهمة خالية عن معنى الحدث القابل لأن يوصف به بل المقصود بالوصف هو مضمون جملة وقعت صلة له ومجيئه إنما هو لضرورة وصف المعرفة بالنكرة التي هي تلك الجملة لأن الجمل نكرات ولما لم يكن هو بنفسه قابلاً لأن يوصف به والمطابقة للموصوفات إنما تجب فيما بين الأوصاف وموصوفاتها لا فيما بينها وبين ما هو وسيلة إلى الوصف لم يراع فيه ههنا الوفاق لما أريد به على أنه لما كان هو آلة الوصف لا الوصف كان أحق بالتخفيف فإن الآلة كلما كانت أخف كانت أحسن فجوز في ضميره الإفراد تارة فقيل ﴿استوقد﴾ نظراً إلى صورة التوحيد فيه والجمع أخرى فقيل ﴿بنورهم﴾ نظراً إلى المعنى فاندفع به ما قيل إنه لو كان المراد به الذين لوجب أن يقال استوقدوا كما قيل خاضوا لامتناع أن يقال الذين استوقد كما امتنع أن يقال المسلمون جاء وفيه نظر سيأتي وجهه.

---

(١) إشارة إلى أن بعضهم ط ذهب إلى أن وضع المفرد موضع الجمع جائز مطلقاً كما في قوله: ﴿يخرجكم طفلاً﴾ الآية أي أطفالاً ومنعه الجمهور وأولوا ما ورد منه وعن هذا قال المصنف لا يصح وضع القائم موضع القائمين إلى آخره.
ط أبو علي وحكي عن ابن كيسان.

(٢) ألا يرى أن الجملة لما كانت مقصودة بالوصف روعي فيها مطابقة ضميرها لموصوفها إفراداً وجمعاً وتذكيراً وتأنيثاً لتعذر غاية المطابقة في نفس الجملة.

قوله: (ولأنه ليس باسم تام بل هو كالجزء منه فحقه أن لا يجمع كما لم يجمع أخواته ويستوي فيه الواحد والجمع) قيل وحاصله أنه كالجزء ولا يجمع جزء الكلمة انتهى. فحينئذٍ يرد عليه ما سبق وقال بعضهم فلاستواء الواحد والجمع يجوز وضع الذي مقام الذين انتهى. فإذا استوى الواحد والجمع فيه فما معنى وضع الذي موضع الذين ألا يرى أن موصوفه إذا كان مفرداً لا يقال وضع الذي موضع مفرد وكذا إذا كان موصوفه جمعاً لا يحسن أن يقال وضع الذي موضع الذين بل يقال إنه بمعنى الذين كما قاله المصنف تنبيهاً على عمومه قوله: **(وليس الذين جمعه المصحح بل ذو زيدت لزيادة المعنى)** يدل على ما ذكرناه فلما لم يكن جمعاً له فلا معنى للقول بأنه وضع موضعه لكن لما كان الذين ذا زيادة لزيادة كان المعنى مختصاً بالجماعة ولم يطلق على المفرد والذي لما عم للواحد والجمع فإذا أريد به الجمع يقال إنه بمعنى الذين تنبيهاً على عمومه ولا يحسن وضع موضعه إلا إذا أريد به ما ذكرنا **(ولذلك جاء بالياء أبداً)**.

قوله: (على اللغة الفصيحة) احتراز عن لغة هذيل فإنهم يستعملونها بالواو حالة[1] الرفع **(التي عليها)** أي نزل وفقها **(التنزيل)** إشارة إلى وجه فصاحتها أو إثباتها.

قوله: (ولكونه مستطالاً بصلته) وجه ثالث للجواز المذكور ولم يقل ولأنه الخ. بإعادة حرف أن مع اللام كما قال في أختيه للتفنن في البيان لتنشيط الأذهان والقول بأنه تنبه به على ضعفه كأنه ليس علة مستقلة بل كالتتمة للأولين ليس بتام لأن التعبير في التعليل بأنه لكونه كذا شائع في المحاورات في التعليلات المحققات ولأن كونه كالتتمة للأولين واه جداً فإن هذا الوجه ينادي بأن الذي جمع مخفف والوجهان الأولان يفيدان أنه ليس بجمع بل مفرد يفيد معنى الجمع لاستواء الواحد والجمع فيه فإذا استعمل في معنى الجمع يكون مثل الذين في إفادة الجمع لا أنه مخفف عنه ولا يبعد أن يكون وجه ضعفه ذلك من ادعاء التخفيف وقيل إن لكونه عطفاً على قول إنما جاز فإن المراد منه بيان مجوز التخفيف ومن قوله ولكونه مستطالاً **(استحق التخفيف)** بيان وجهه يعني إنما جاز التخفيف لعدم الاهتمام

قوله: ولأنه ليس باسم تام أي ليس بتام في إفادة المعنى بدون مقارنته الصلة فإنه لشدة احتياجه في الافادة إلى الصلة لم يقع في كلام قط مجرداً عن الصلة فكان كالجزء من الاسم التام جعل مجموع الموصول مع صلته بمنزلة اسم تام ومجرد الموصول بمنزلة جزئه فأوجب هذا مع ما قبله من التعليل الأول أن لا يجمع ولذا فرع عليه.

قوله: فحقه إذ لا يجمع بالفاء تفريع المسبب على السبب ولما حكم عليه بأنه لا يجمع ورد عليه أنه يستعمل الذين بالياء والنون في مقام الجمع كمسلمين فدفعه بقوله وليس الذين جمعه الخ ولما كان مبني هذا الوجه على الحذف والتخفيف بين وجه ترجيح الحذف على الاثبات بقوله ولكونه مستطالاً بصلته استحق التخفيف.

---

(١) كما في قوله: **نحن اللذون صبحوا الصباحا**.

بذي العلامة أي لفظة الذي لكونه غير مقصود ولعدم الاهتمام بالعلامة وهي الياء والنون لأنهما ليستا كالياء والنون في جموع السلامة في قوة الدلالة على الجمعية انتهى. فقد حمل الوجوه الثلاثة على أن الذي جمع مخفف الذين فحرف قوله فحقه أن لا يجمع الخ عن محله إلى وهمه فإن هذا القول مع قوله كما لم يجمع أخواتها ويستوي فيه الواحد الخ صريح قطعي على أنه ليس بجمع ولو كان جمعاً مخففاً لما صح إطلاقه على الواحد إلا بتكلف وهذا مع وضوحه ذهب بعض أرباب الحواشي أيضاً إلى أن مراد المصنف في الوجوه الثلاثة أنه جمع مخفف تبعاً للعلامة التفتازاني حيث حمل عبارة الكشاف على أن الذي بمعنى الذين بطريق الحذف والتخفيف وذهلوا عن قوله فحقه أن لا يجمع لا سيما قوله ويستوي فيه الواحد كما مر بيانه بل نقول إن هذا الوجه يرجع إلى الوجهين الأولين في المآل فإن معناه استحق مادة الذي التخفيف بترك النون الذي في الذين لكثرة استعماله[1] في الواحد والجمع بخلاف الذين فإنه قليل الاستعمال بالنسبة إليه لكونه مختصاً بالجماعة ولذا لا يرام فيه (**التخفيف**) بترك النون قوله استحق التخفيف لا تصريح فيه إنه في الأصل جمع فخفف بحذف نونه فصار الذي بل ذكره مطلقاً إشارة إلى ما ذكرنا ولو لم يكن مراده ما ذكرنا لورد عليه أن هذا التعليل يقتضي أن لا يوجد في كلام الفصحاء الذين أصلاً لكونه مستطالاً بصلته فتدبر وكن على بصيرة واستعمال الشيخين مستطالاً يشعر بأنه متعد وقال شراح المفصل استطاله عده طويلاً والمشهور أن استطال وطال لازم وفي القاموس طال طولاً بالضم كاستطال فهو طويل انتهى. لكن الزمخشري من أئمة اللغة.

قوله: (ولذلك) أي ولاستحقاقه التخفيف **(بولغ فيه)** أي في التخفيف ونائب الفاعل

قوله: ولذلك بولغ فيه أي ولاستحقاقه بالتخفيف بولغ فيه بكثرة الحذف حيث حذفت ياؤه ثم كسرته ثم الدال في الصفات المشتقة من اسم الفاعل والمفعول فإن اللام فيهما بمعنى الذي بل هو لام الذي قد بقي حذفاً بعد حذف والتغيير يورث التغيير قال الفاضل اكمل الدين فيه نظر لأن ما ذكره من الحذف لم يلزم به التباس في المعنى لاستعماله مفرداً في موضع الإفراد وجمعاً في موضع الجمع ولا خروج عن الأصل بخلاف ما نحن فيه للزوم الالتباس ولهذا يحتاج إلى هذه التكلفات في الجواب والخروج عن الأصل وهو استعمال المفرد في موضع المفرد والجمع في موضع الجمع واعترض على هذا الوجه بأن الذي على هذا التقدير جمع وهو يستلزم أن يرجع إليه ضمير الجمع كما في قوله تعالى: ﴿كالذي خاضوا﴾ [التوبة: ٦٩] فبين معنى الجمع وإفراد الضمير تناف وأحد المتنافيين وهو إفراد الضمير ثابت فينتفي الآخر وأجيب بأن إفراده نظر إلى لفظ الذي وهو مفرد فلا تنافي إذا أقول لا نسلم أن لفظ الذي ههنا على هذا التقدير مفرد لأنه مخفف من الذين والحرف المحذوف منه أعني النون مقدر منوي فيه وصورة الإفراد فيه بعد كونه مخففاً من الذين لا يؤثر في إفراد ضمير الصلة قال الطيبي فإن قلت ليس قوله: ﴿الذي استوقد ناراً﴾

---

(١) لكثرة استعماله هذا مصرح به في كلام الزمخشري في المفصل وسيجيء نقله.

لبولغ لفظة فيه (**فحذف ياؤه ثم حذف كسرته**)[١] قيل قال العلامة في المفصل ولاستطالتهم إياه بصلته مع كثرة الاستعمال خففوه من غير وجه الذ بحذف الياء ثم الذ بحذف الحركة ثم حذفوه رأساً واجتزوا عنه بالحرف الملتبس به وهو لام التعريف ومن لم يفهم المرام حمل اللام على اللام التي من نفس الكلمة فأخذ يعترض بأنه لو كان الأمر كذلك لكان اللام فيه مشدداً فيقال اللقائم لا القائم انتهى. وهذا لا يلائم قول المصنف (**ثم اقتصر على اللام في أسماء الفاعلين والمفعولين**) فإنه صريح في أن هذه اللام هي بعينها اللام التي تعد من الموصولات إلا أنها حينئذٍ اسم لا حرف لكونها بمنزلة الذي لكونه تخفيفاً كذا نقل عنه قدس سره ونسبه إلى ما ذكر في المفصل وما ذكره القيل شرح لا يطابق المشروح فالصواب في الجواب أن حذف اللام الأخرى بعد[٢] حذف ذاله نعم هذا مخالف لما اختاره جمهور النحاة من أن اللام المعدودة في الموصولات ليست منقوصة ومخففة من الذي بل هي اسم برأسها إلا أنها لما شابهت حرف التعريف في الصورة التزم أن يكون مدخولها اسماً مسبوكاً من الجملة الفعلية فهي اسم في صورة الحرف وصلتها فعل في صورة الاسم فلذا كان إعرابها ظاهراً في صلتها لا مقدراً في محلها ولقد أغرب من حمل كلام المصنف على ما اختاره الجمهور لكن الاعتراض على ما ذكر في المفصل بأنه مخالف لما اختاره الجمهور ليس بشيء إذ الزمخشري غير مقلد لهم في أشياء كثيرة وهذا من جملة تلك الأشياء على أن هذا نزاع لا طائل تحته فإنه ذهب إلى اسمية نحو القائم كالجمهور والتفصيل المذكور جار فيه أيضاً.

قوله: (أو قصد به جنس المستوقدين) معطوف على قوله بمعنى الذين فإذا قصد به جنس المستوقدين فلا يختص بالواحد حتى يلزم رجوع ضمير الجمع إلى الواحد إذ الجنس لاحتماله القليل والكثير يصح أن يرجع إليه ضمير الجمع مراداً به الكثير وأن يرجع إليه ضمير الواحد قيل أقول قد صرح الفاضل الاسترآبادي بأن الذي لو كان في الآية بمعنى الذين لم يجز إفراد العائد إليه وجزم بأنه مفرد وصف به مقدر مفرد اللفظ مجموع المعنى

[البقرة: ١٧] مثل ﴿كالذي خاضوا﴾ لاختلاف صلتيهما مفرداً وجمعاً وقرينة التخفيف في المستشهد به جمع الصلة قلت إن الآية بحسب عود الضمير من نورهم إلى الموصول يحتمل أمرين فيجوز أن يحمل على الوجه والضمير للتخفيف على أن الآية التي نحن بصددها إذا حملت على التشبيه المفرق يوجب تقدير الجمع قال أبو البقاء ﴿الذي استوقد ناراً﴾ [البقرة: ١٧] أراد الذين محذوف النون لطول الكلام بالصلة ومثله ﴿والذي جاء بالصدق وصدق به أولئك هم المتقون﴾ [الرعد: ٣٣] أقول لا يلزم من رجوع ضمير الجمع إليه ومن الإشارة بألفاظ الجمع أن يكون مخففاً من الذين إذ يكفي في اعتبار معنى الجمعية فيه وضعه للجنس وأقول في قوله والذي بمعنى الذين الخ إشكال وهو أنه إن كان مراده بقوله والذي بمعنى الذين أنه مخفف منه محذوف نونه يدفعه قوله وإنما جاز ذلك ولم يجز وضع القائم مقام القائمين مع ما يعقبه من التعليلين.

---

(١) غني زاده.

(٢) كما صرح به منلاخسرو.

وهو الجمع أو الفوج أو نحوهما فالوجه ح أن يقتصر على قوله أو قصد به جنس الخ انتهى. وهذا صريح في أن مراد المصنف بقوله أو قصد به الخ أن المضاف مقدر فذلك المقدر إما الجنس وهو بمعنى الجمع الذي جزم الفاضل الاسترابادي بأن المقدر هو الجمع (**أو الفوج الذي استوقد**) والمصنف عبر بالجنس ومؤداهما واحد فمرجع الضمير في كلتا العبارتين الموصوف بالذي لكن ذلك القائل بعد ما نقل كلام ذلك الفاضل وفرع عليه فالوجه أن يقتصر الخ. قال والفرق بين العبارتين أن مرجع الضميرين على الأولى نفس الذي وعلى الثانية الموصوف بالذي وتبعه بعض المحشيين لكن الظاهر أن مرجع الضميرين المضاف المقدر الموصوف بالذي في الأولى كما ذكرناه لسلامته عن التكلف الذي ارتكبه هنا وقال مرجع الضميرين نفس الذي لكن باعتبار كونه بمعنى جنس المستوقدين فالمضاف لما كان عبارة عن المضاف إليه أفرد ضمير استوقد بملاحظة الجنس وجمع ضمير بنورهم بملاحظة جمعية المستوقدين انتهى فانظر كيف اعترف بأن المضاف مقدر وهو الجنس في العبارة الأولى كما في الثانية ثم ادعى أن مرجع الضميرين نفس الذي ثم ذهب إلى ما تكلفه وبعد اعتبار المقدر مفرد اللفظ مجموع المعنى فما المانع من إرجاع الضميرين إليه كما صرح به الفاضل المذكور وبما ذكرنا أيضاً ظهر الفرق بين كون الذي بمعنى الذين[1] وبين اعتبار المضاف المقدر لأن الوجه الأول بناء على كون الذي اسم جنس يتناول الواحد كما

قوله: في تفسير ﴿ذهب الله بنورهم﴾ [البقرة: ١٧] وجمعه للحمل على المعنى لأن المفهوم منه أنه مفرد وضع موضع الجمع وإن أراد به أنه مفرد اللفظ ومجموع المعنى امتنع عطف قوله أو قصد به جنس المستوقدين عليه للزوم كون المعطوف عين المعطوف عليه وأقول أيضاً قوله ثم اقتصر على اللام في أسماء الفاعلين والمفعولين يدل دلالة ظاهرة على أن اللام فيهما لام الذي حذف باؤه وذاله فبقي اللام وحدها ففيه نظر إذ لو كان الأمر كذلك لكان اللام فيهما مشدداً فيقال اللقائم لا القائم والحق ما حققه صاحب الكشاف حيث قال في المفصل ولاستطالتهم إياه بصلته مع كثرة الاستعمال خففوه من غير وجه فقالوا لذ بحذف الياء ثم الذ بحذف الحركة ثم حذفوه رأساً واجتزوا عنه بالحرف الملتبس به وهو لام التعريف هذا واورد عليه ابن الحاجب أن الذي بكمالها للتعريف لأن الألف واللام على انفرادهما للتعريف وقد صرح بذلك في قوله والذي وضع وصلة إلى وصف كل معرفة بجملة فكيف يكون الذي بكمالها وصلة للتعريف ويكون الألف واللام وحدها للتعريف أقول يمكن أن يجاب عن إيراد ابن الحاجب بأن العلامة الزمخشري ثقة صاحب مذهب في علم العربية وهو قد ذهب إلى أن التعريف في الذي مستفاد من اللام لا من الكلمة برأسها كما قالوا وكلامه في المفصل صريح في أن اللام في الذي حرف التعريف لأنه قال واجتزوا عنه بالحرف الملتبس به وهو لام التعريف وقد سبق قوله في الكشاف أن التعريف في ﴿الذين كفروا﴾ [البقرة: ٦] يجوز أن يكون للعهد وأن يكون للجنس وما للعهد أو للجنس هو لام التعريف وفي الصحاح أن الذي أصله لذي فأدخل الألف واللام ولا يرد عليه شيء إلا أن اللام في

---

(١) والحاصل أن تخريج هذا المقام وتحرير ذلك المرام من قوله والذي بمعنى الذين إلى هنا فيه اختلاف للمحشيين والظاهر من كلامه ما بيناه كما لا يخفى على المنصف الذكي.

شهد عليه تنظيره بما ومن وكونه جمعاً مخففاً ضعيف كما عرفته بمؤيدات فتفطن والله تعالى هو الموفق.

قوله: (والاستيقاد طلب الوقود والسعي في تحصيله) بالضم باعتبار أصله فإن سين الاستفعال للطلب لكن المراد به المبالغة في فعل الوقود فإن الفعل بعد الطلب أو مع الطلب يكون متقناً مستحكماً كما قيل في قوله تعالى: ﴿واستغشوا ثيابهم﴾ [نوح: ٧] قال المصنف أي تغطوا بها ثم قال والتعبير بصيغة الطلب للمبالغة والمعنى هنا مثلهم كمثل الذي أوقد ناراً لكن عبر بصيغة الطلب للمبالغة كما عرفت ولإشارته فيما سيجيء إلى ذلك حيث قال فيه من طفئت ناره بعد إيقاده في ظلمة الخ. سكت عن تلك الإشارة واكتفى بأصل معناه مع الرمز إلى المراد منه وإنما قلنا الوقود بضم الواو لأنه مصدر وإما بفتحها فما يوقد به قال: ﴿وقودها الناس والحجارة﴾ [البقرة: ٢٤] الآية.

قوله: (وهو سطوع النار وارتفاع لهبها) أي الوقود فح يكون في المستوقد تجريداً بأن يراد بالاستيقاد طلب الوقود بمعنى مطلق السطوع والاشتعال لا سطوع النار أو يكون ناراً تأكيداً وترك تعريف النار بأنها جوهر لطيف مضيء حار محرق كما في الكشاف أما أولاً فلأن النار بديهية التصور غير محتاجة إلى التعريف وأما ثانياً فلأنه تعريف بالأخفى لأن كثيراً من الناس لا يعرف معنى الجوهر مع معرفتهم النار بالحس[1] وأما ثالثاً فلأنه لا يتناول النار الأصلية التي تحت الفلك لأنها شفافة لا لون لها والضوء ملون فإنه مرئي اللهم إلا أن يقال الكلام في النار التي فيما بيننا ووضع اللفظ له بحسب اللغة على أن النار التي تحت الفلك مذهب الفلاسفة ومن تبعهم من المتفلسفة فلا نقض بها وأما الاعتراض بأن الإضاءة لا تعتبر في حقيقتها وكذا الإحراق في غاية من السخافة إذ عدم الإحراق لمانع كنار الخليل عليه السلام لا يضر كون الإحراق من أخص أوصافه وكذا الإضاءة معتبرة فيها وإن كان أعم منها والمناقشة فيه مصادمة للبديهة والقول بأن الإشكال بالنسبة إلى ما تحت الفلك ضعيف لما عرفت من أنها لا ثبوت لها في الشرع وإن سلم ثبوتها فلا يمكن جمعهما

الذي لو كان للتعريف لزم اجتماع التعريفين فيه لكن أحدهما لفظي والآخر معنوي ولا بعد فيه كما في ياء زيد وأما قوله والذي وضع وصلة فمراده لذي كما يقال الرجل موضوع لذكر من بني آدم فإنه ليس موضوعاً له مع الألف واللام بل وحده بدونهما.

قوله: طلب الوقود بضم الواو مصدر وقد وهو ارتفاع لهب النار وسطوعها ومن أخواته وقد في الجبل إذا صعد وعلا والوقود بالفتح اسم لما يتوقد به.

---

(١) وفي شرح المواقف ألا يرى إلى ما ذكره المحققون من أن المحسوسات لا يجوز تعريفها بالأقوال الشارحة إذ لا يمكن أن تعرف إلا بإضافات واعتبارات لازمة لها لا يفيد شيء منها معرفة حقائقها مثل ما يفيده الإحساسات بجزئياتها فالمقصود ذكر خواصها وآثارها في بيان حقائقها مزيد تمييز لها عما عداها لا تصور ماهيتها انتهى فاتضح ما ذكرنا من أن كثيراً منها لا يعرف معنى الجوهر.

في تعريف واحد إلا بتكلف ولذا قيل في تعريفها النار استقص فوق الاستقصات ولم يتعرض عليه بأنه غير متناول للنار التي فيما بيننا وكذا التعريف المذكور هنا مخصوص بالنار التي لها لون ووضع اللفظ لها في اللغة فلا وجه للإشكال بالنار التي تحت الفلك لو قلنا بثبوته.

قوله: (واشتقاق النار من نار ينور نوراً إذا نفر لأن فيها حركة واضطراباً) أي أخذه لا

قوله: واشتقاق النار من نار ينور وفي الكشاف والنار جوهر لطيف مضيء حار محرق والنور ضوؤها وضوء كل نير وهو نقيض الظلمة واشتقاقها من نار ينور إذا نفر لأن فيها حركة واضطراباً والنور مشتق منها قال الراغب النار والنور أحدهما مشتق من الآخر من حيث إنه قل ما ينفك أحدهما عن الآخر ولهذا قال نقتبس من نوركم فاستعمل فيه الاقتباس الذي هو للنار وقد اعترض على تعريفه النار بما ذكر حيث قيل إن الإضاءة لا تعتبر في حقيقتها وكذلك الإحراق وأنه لا يتناول النار الأصلية التي هي كرة الأثير لأنها شفافة لا لون لها والضوء ملون فإنه مرئي وإن قوله لطيف وحاد مستغنى عنه وأن الجوهر المأخوذ في التعريف أخفى من النار لا محالة وأجاب الشيرازي عن الأول بأن البحث فيما وضع اللفظ له بحسب اللغة ولا شك في اعتبار هذا المجموع فيه قال الفاضل أكمل الدين فيه نظر فإن اعتبار هذا المجموع عند الوضع غير محقق وعن الثاني بأن الإحراق من أخص أوصافها التي إذا زال عنها لم يميز بينها وبين ذي ضوء آخر اللهم إلا أن يسبق العلم بأن عدم الإحراق لمانع كنار الخليل عليه الصلاة والسلام وفيه نظر لأن زوال الإحراق فرض محال ولم يكن زائلاً عن نار الخليل وإنما زال الاحتراق عن المحل كياقوت وقطن وقعاً في النار فإن الياقوت لا يحترق والقطن يحترق فلا يمكن نفي الإحراق لا يقال يجوز أن يكون محرقة بالنسبة إلى القطن وغير محرقة بالنسبة إلى الياقوت فيصدق عليه سلب الإحراق لأن الحكم بذلك ليس أولى من الحكم بسلب القابلية عن المحل سلمنا ذلك لكن قوله لم يميز بينها وبين ذي ضوء آخر ليس بصحيح لأنه انكار المحسوس وعن الثالث بمنع وجود الأثير قال فإن سلم فأنى لأجلاف العرب العلم قلنا إن الأسماء اصطلاحية أو توقيفية فلا شك أنها لاعلام من يقصد بالخطاب وأن العرب توارثها صاغراً عن كابر إلى أن انتهى إلى ذلك الموحى إليه أو الملهم وحيث لم يعلمهم بأن اللفظ موضوع لذلك أيضاً أو للقدر المشترك دل على أنه بمعزل عن فطرة في هذا الإطلاق وإن كان عالماً كما هو وقال الفاضل أكمل الدين وفيه نظر فإن الدليل العقلي قائم على وجوده وهو حجة قاطعة عند المعتزلة وعلى تقدير اصطلاحية الأسماء ليس الواضع أجلاف العرب فإن العلماء اطبقوا على أن الواضع لا بد له من علم وحكمة وعلى تقدير توقيفيتها فالمتوارث هو لفظ النار ولا تفرقة في دلالته بين الأصلي وهو الأثير وغيره وإنما خروج الأصلي باعتبار أخذ المضيء في التعريف وح كان النظر عليه موجهاً والجواب عن الثالث أنه لا يجب أن يكون كل ما ذكر في التعريف للاحتراز لجواز أن يكون بعضه لبيان الواقع أو نقول أراد باللطيف الشفاف فلا يخرج عنه الأثير ولا تنافي بينه وبين المضيء لأن المضيء مرئي لكن لا يلزم أن يكون ملوناً لعدم صدق كل مرئي ملون لصدق بعض المرئي ليس بملون كالكواكب فإنها مرئية شفافة ولا يتوهم أن ما عندنا من النار ساتر لما وراءه فلا يكون شفافاً لأن ذلك لها خالطة من كثافة الدخان ألا يرى أن أصول النار وحيث الشعلة قوية لا تستر ما وراءها وهذا الجواب يقلع السؤال الثالث من أصله وأما الرابع

يخفى أن الاشتقاق لا يختص بالمشتق بل يجري في الجوامد وهو مراد المصنف وهو الأخذ من أصل بنوع من التصرف فيه فالاشتقاق هنا يرادف الأخذ مطلقاً لأن فيها[1] حركة الخ. بيان المناسبة بين المأخوذ والمأخوذ منه المصححة للأخذ وأما اشتقاق النور فينبغي أن يكون من النار لا العكس بناء على المناسبة اللغوية فإن الحركة والاضطراب يوجد أن في النار أولاً وبالذات وفي نورها ثانياً بالعرض إذ النور الجوهر المضيء والنار كذلك غير أن ضوءها مكدر مغمور بالدخان فإذا صارت مهذبة مصفاة كانت محضاً نور فهما متحدان هنا بالذات ومختلفان بالاعتبار فكانت النار أصلاً بالنسبة إلى النور الذي هو ضوؤها وقيل وإنما لم يحكم باشتقاق النور من النار كما في الكشاف إذ الظاهر اشتقاق كل منهما من المصدر وما قاله الأكمل من أن المراد من الاشتقاق والاشتقاق الكبير والمعتبر فيه مجرد التناسب في اللفظ والمعنى وهو لا يستلزم التقدم والتأخر فهو إن تم يصح أن يقال إن النار مشتقة من النور كعكسه كما ذهب إليه البعض وقال القطب النار مشتملة على النور وزيادة فكيف يكون النور مشتقاً منها بل الواجب أن يكون الأمر بالعكس وجوابه ما مر من أن الحركة توجد في النار أولاً الخ. فهو متفرع عليها فينبغي أن يكون النور مشتقاً منها وأما قوله النار مشتملة على النور الخ. فضعيف لأن المراد بالاشتقاق هنا الأخذ الذي يجري في الجوامد كما عرفت ولا يشترط فيه أن يكون المشتق أمراً مشتملاً على المشتق منه مع زيادة على أن الكوفيين اختاروا كون المشتق منه فعلاً والمصدر مشتقاً مع أن المشتق منه مشتمل على المشتق مع زيادة وهذا عكس ما ادعاه.

قوله: (أي النار ما حول المستوقد إن جعلتها متعدية وإلا أمكن أن تكون مسندة إلى

فالظاهر فهو ضعيف فإن الصغار المميزين أدنى تمييز إذا سمعوا لفظ النار يفهمون معناه وأكثر العقلاء لا يتعقلون معنى الجوهر ثم قال الفاضل أكمل الدين والحق إن النار ليست بمحتاجة إلى تعريف أصلاً فعلى هذا يكون قوله جوهر لطيف الخ بيانا لما يطلق عليه لفظ النار في متعارف اللغة لا تعريفاً للنار وما وقع في عبارة الكشاف من قوله والنور ضوؤها وكل ضوء نير يدل على أن النور والضوء مترادفان ونقل صاحب الفلك الدائر عن ابن السكيت أن النور هو الضياء وكذلك الجوهري واعترض عليه الرازي بأن هذا ينافي ما ذكره في قوله: ﴿ذهب الله بنورهم﴾ [البقرة: ١٧] أن الضوء فيه دلالة على الزيادة وقال الشيرازي فيه توسع وأجاب بأن المذكور ههنا ما هو بحسب الوضع والتفاوت المذكور فيما بعد مأخوذ من استعمال البلغاء كما في قوله تعالى: ﴿هو الذي جعل الشمس ضياء والقمر نوراً﴾ [يونس: ٥] وفي قولهم اضوء من الشمس وانور من البدر ونقله عن الأساس وهو حسن وقال التحقيق إن الضوء فرع النور يقع على الشعاع المنبسط لا أنهما واحد كما نقل عن ابن السكيت.

قوله: إن جعلتها أي إن جعلت الإضاءة متعدية على أن ضمير المفعول في جعلتها لمصدر أضاءت واضاءت مسند إلى ضمير النار وما الموصولة مفعوله.

---

(١) كما في النافر وهو الخارج عن مكانه.

ما) الضمير راجع إلى الإضاءة المدلول عليها بأضاءت تضمناً والمعنى أن فاعل أضاءت النار مفعوله[١] ما حوله إن جعل أضاء متعدياً ولرجحانه قدمه ثم أشار إلى كون أضاء لازماً فح يكون ما حوله فاعله فح تأنيث أضاء لأن فاعله عبارة عن المتعدد إذ قد عرفت أن كلمة ما يستوي فيه الواحد والجمع وأضاء من الأفعال التي تستعمل متعدية تارة ولازمة أخرى مع أنه من باب الأفعال كأظلم وأبان بناء على أن همزة الأفعال إما للتعدية أو للصيرورة لكن جعله لازماً لاحتياجه إلى التكلف زيفه وعبر بأمكن فعلى الأول لفظة ما موصولة كما اختاره المصنف أو موصوفة والظرف المستقر صلته أو صفته وعلى الثاني يحتمل أن يكون ما فاعل أضاء وحوله ظرف مستقر صلة ما وتأنيث فعل حينئذٍ لما ذكره أو فاعله النار كما في الوجه الأول **(والتأنيث لأن ما حوله أشياء وأماكن أو إلى ضمير النار وما موصولة في معنى الأمكنة نصب على الظرف أو مزيدة وحوله ظرف)** في بابه وما ظرف منصوب محلاً لكونه عبارة عن الأمكنة والاعتبار للمعاني فهو ظرف معنى أو مزيدة أي لفظة ما حينئذٍ إما ظرف أو مزيدة فإذا كانت مزيدة يكون حوله ظرف لغو لأضاءت وإذا كانت كلمة ما ظرفاً لأضاءت يكون حوله ظرفاً مستقراً فحينئذٍ يلزم أن يكون للمكان مكان لكن لا بأس في أن يكون الكل[٢] ظرفاً لجزئه إذ الحول عبارة عن فضاء سواء كان مضيئاً أو لا والأمكنة التي تراد بما ما هو مضيء منها والحاصل أن ههنا وجوه أربعة فما على الأول مفعول به وهو الراجح وعلى الثاني فاعل وعلى الثالث مفعول فيه وعلى الرابع زائدة لتحسين اللفظ وههنا احتمال خامس وهو أن يكون ما موصوفة والظرف صفتها كذا قيل ولا يخفى أنه في المآل يرجع إلى كون ما موصولة والظرف صلتها لكن ههنا احتمال آخر وهو كون حوله بدلاً من ما على الظرفية بل هذا أولى لسلامته عن لزوم أن يكون للمكان مكان وعن اعتذاره بأنه لا

قوله: وإلا امكن أي وإن لم تجعلها متعدية بل جعلتها لازمة بمعنى استضاءت أمكن أن تسند الإضاءة إلى ما الموصولة وتأنيث الفعل وإن كان لفظ ما مذكراً لكونه عبارة عن الأشياء الكائنة حول المستوقد أي فلما استضاءت الأماكن الكائنة حوله أو إلى ضمير النار على أن ما موصولة أيضاً ومحله نصب على الظرفية وحول ظرف مستقر والمعنى فلما استضاءت النار فيما حول المستوقد أي في أمكنة كائنة حوله على أن يجعل إشراق ضوء النار حوله بمنزلة إشراق النار نفسها بإسناد الفعل إلى الأصل والسبب ويرد على هذا الوجه خاصة أنه كان يجب حينئذٍ إظهار لفظة في ويقال فيما حوله لأن ما الموصولة معرفة ولا بد في المكان المعين من إظهار في فإنه لا يقال جلست المسجد بل يقال جلست في المسجد أو مزيدة وحول ظرف لغو منصوب بأضاءت أي فلما استضاءت النار حوله على التأويل المذكور في الإسناد أيضاً.

---

(١) وفي نسخة أي النار حول المستوقد فيكون حول حينئذٍ مفعولاً به وهو لازم الظرفية كما نقل عن التسهيل والمعتمد عليها هي النسخة التي ذكرت.

(٢) وجواز كون الكل ظرفاً لجزئه مما لا كلام فيه وإنما الاشكال في كونه حقيقة أو مجازاً والتفصيل في المواقف في بحث الجوهر.

بأس في أن يكون الكل ظرفاً لجزئه فإن هذا الاعتذار نوع خفاء وأورد على الظرفية بأنه لا بد من إظهار في لأنهم إنما جوزوا حذفها من لفظ المكان حملاً له على الظروف المكانية المبهمة لكثرة استعماله ولا كثرة في الموصول المعبر به عن المكان فالجواب أن ما الموصولة أو الموصوفة إذا جعلت ظرفاً فالمراد الأمكنة التي تحيط بالمستوقد وهي جهاته الست مما ينصب على الظرفية قياساً مطرداً فكذا ما عبر به عنها وهو المراد بالأمكنة اختصاراً لا المكان وحده وهذا اللفظ هو الذي أوقعهم فيما وقعوا فيه وهذا معنى قوله في الكشاف وفيه وجه آخر وهو أن يستتر في الفعل ضمير النار ويجعل إشراق ضوء النار حوله بمنزلة إشراق النار نفسها على أن ما مزيدة أو موصولة في معنى الأمكنة كذا قيل وقد تقرر في محله أن كون الشيء بمنزلة شيء آخر وبمعناه لا يستلزم أن يكون في حكمه في كل شيء ألا يرى أن الفعل المصدر بان مأول بالمصدر مع جواز تقديم معمول ذلك الفعل عليه دون المصدر وله نظائر كثيرة والمعترض أشار إلى الفرق بينهما بقوله لكثرة المكان دون استعمال ما المعبر به عن المكان وما ذكرناه هو الذي أوقعهم فيما وقعوا فيه لا ما زعمه المجيب فالأولى أن يقال إن هذا من قبيل عسل الطريق الثعلب إذ العلامة حمل قوله في الأعراف ﴿لأقعدن لهم صراطك المستقيم﴾ [الأعراف: ١٦] على هذا المثال ورضي به المصنف وحمله عليه أيضاً فلولا اطلاعه على وقوع مثله في كلام العرب لم يحمل عليه النظم الجليل كيف لا وقد صرحوا بأن استعماله مثل روايته فما ظنك بما اختاره في النظم ولعل لهذا التكلف قدم احتمال كون ما مزيدة فإن في جعلها موصولة تكلفاً وارتكاب خلاف المشهور كما عرفته فحينئذٍ عدول المصنف عن مسلك الكشاف حيث أخر احتمال الزيادة ليس بمناسب.

قوله: (وتأليف الحول) أي تأويل حروف حول **(للدوران)** ومنه حال الشيء واستحال أي تغير وحال الإنسان هي عوارضه التي تتغير والحوالة وهي اسم من أحال عليه بدينه وحول الشيء جانبه الذي يمكن أن يحول إليه والحول بمعنى القوة التي مبدأ التغير والحاصل أنه لو استقريت الألفاظ وجدت كلما فاؤه حاء وعينه واو ولامه لام دالاً على معنى الدوران والطواف ولهذا قال **(وقيل للعام)** أي السنة **(حول لأنه يدور)** ولما لم يشترط الاطراد في وجه التسمية فلا إشكال بأن الشهر بل اليوم أيضاً يدور لم لم يسم بالحول والعام في تقدير فعل بفتحتين ولذا جمع على أفعال كسبب وأسباب ونقل عن الجواليقي أنه قال عوام الناس لا يفرقون بين العام والسنة فيقولون لأي وقت من السنة إلى مثله عام وهو غلط والصواب ما قاله ثعلب من أن السنة من أي يوم عددته إلى مثله والعام لا يكون إلا شتاءً وصيفاً وعلى هذا فالعام أخص من السنة وكل عام سنة وليس كل سنة عاماً فإذا عددت من يوم إلى مثله فهو سنة وقد يكون في نصف الصيف ونصف الشتاء والعام لا يكون إلا صيفاً وشتاء متواليين كذا نقل عن المصباح المنير والظاهر أن هذا الفرق عند بعض أهل اللغة كما فهم من قوله والصواب الخ. لكن لم يبين وجه الصواب ومثل هذا بناء على وضع اللفظ فإن وقع وضع السنة والعام على ما قاله ثعلب باتفاق أهل اللغة فاعتراض

الجوالقي وارد ودون إثباته خرط القتاد وإن كان الوضع المذكور عند بعض أصحاب اللغة فلا وجه لذلك الاعتراض على أن هذا الفرق في أحكام الشرع غير مسلم.

قوله: **(جواب لما)** والإضاءة المذكورة سبب لذهابه تعالى بنورهم فإنها لو لم تتحقق الإضاءة لم يوجد إلا ذهاب المذكور والسببية في الجملة[١] كافية في ذلك ولا يضره أن يكون له سبب آخر كريح أو مطر كما سيجيء ولما ظرف بمعنى إذ يستعمل استعمال الشرط يليه فعل ماض لفظ أو معنى ومن هذا قال سيبويه لما لوقوع أمر لوقوع غيره[٢] وإنما يكون مثل لو أي مثله في المضي واحتماله في عدم العمل أو في عدم الظرفية ضعيف وإضافته إلى الجملة رجحت القول بالظرفية قال ابن مالك إنه بمعنى إذ واستحسنه ابن هشام بأنه يختص بالماضي.

قوله: **(والضمير للذي)** قوله **(وجمعه)** استئناف وتقريره واضح **(للحمل على المعنى)** لأن المقصود هو الجنس المحتمل للقليل والكثير وهذا التوجيه ناظر إلى الوجه الأول وهو كون الذي بمعنى الذين وأشار إلى رجحانه باكتفائه هنا وتقديمه هناك وفيه إشارة إلى ما ذكرناه في بيان الوجه الأول من أن مراده بوضع الذي موضع الذين أن الذي كما ومن جنسه لا أنه مخفف الذين كما أوضحناه هناك ولم يشر إلى تقدير المضاف هنا لأنه تكلف مستغنى عنه وإنما تعرض لهذا مع أنه علم مما ذكره لأنه مذكور استطراداً لبيان معنى الذي وهنا مذكور صريحاً لبيان معنى بنورهم فلا تكرار لكن فيه شائبة الدور إذ كون الذي بمعنى الذين بسبب كون ضمير نورهم جمعاً وإذا كان كون الضمير جمعاً بسبب كون الذي بمعنى الذين يلزم الدور والجواب أن يحمل أحدهما على اللمي والآخر على الأني وبهذه الملاحظة تندفع شائبة التكرار أيضاً.

قوله: **(وعلى هذا)** أي على كونه جواب لما **(إنما قال بنورهم ولم يقل بنارهم)** وأما على كونه استئنافاً فلا حاجة إلى النكتة المذكورة **(لأنه)** أي النور الحاصل من النار هو **(المراد من إيقادها)** وفي هذا الحصر نظر ظاهر إذ المقصود الطبخ[٣] في عموم الأوقات والاصطلاء في وقت البرودة والنور والاستيضاء في وقت الظلمة وصحة الحصر إنما تكون فيما إذا كان المقصود الاستيضاء والإضاءة كما يشعر به قوله تعالى: ﴿وَتَرَكَهُمْ فِي ظُلُمَٰتٍ لَّا يُبْصِرُونَ﴾ فالحصر بالنظر إلى خصوص المادة بمعونة القرينة وأما العدول عن الضوء إلى النور فوجهه سيجيء وآخره لأن ما سيأتي أنسب بذكره كما ستعرفه.

---

(١) قال المطول وأما قوله تعالى: ﴿قل لعبادي الذين آمنوا يقيموا الصلاة﴾ [إبراهيم: ٣١]الآية فلأن الشرط لا يشترط فيه أن يكون علة تامة لحصول الجزاء بل يكفي في ذلك توقف الجزاء عليه وإن كان متوقفاً على شيء آخر ولا ريب في أن الذهاب المذكور يتوقف على الإضاءة.

(٢) قوله لوقوع غيره أي بحيث يكون وقوع الثاني مع الأول معية المسبب مع السبب المقتضي ولو في الجملة.

(٣) ولقد اغرب من قال إن النور اعظم منافعها وأودمها وأشهرها وهو المناسب للتشبيه وجه الغرابة هو أن ما ذكره مخالف للبديهة فإن اعظم منافعها الطبخ كما عرفته.

قوله: (**أو استئناف أجيب به**) فصله ليتعين المراد به وهو استئناف معاني وليس بنحوي أجيب به (**اعتراض سائل**) مقدر والمراد بالاعتراض الاستفسار ولكونه في صورة الاعتراض عبر به ولو قال سؤال سائل لكان أحسن انتظاماً قوله (**يقول ما بالهم شبهت حالهم بحال مستوقد انطفئت ناره**) إشارة إلى الجواب المحذوف ومنشأ الاستفسار المقدر فلو لم يلاحظ الجواب المقدر لما توجه السؤال. ومعنى ما بالهم أي حالهم وشأنهم وحاصله السؤال عن وجه الشبه إذ المعنى لأي شيء شبهت حالهم الخ. فما مبتدأ خبره بالهم وشبهت حال بتقدير قد أو بدونه فالمآل راجع إلى السؤال عن وجه الشبه فيطابق الجواب قوله انطفئت ناره وارد على ظاهره.

قوله: (**أو بدل من جملة التمثيل**) أي كالبدل لأنها غير وافية بالمراد والمقام يقتضي اعتناء بشأنه لنكتة مثل كونه فظيعاً والثاني أوفى بتأدية المراد ولهذا قال (**على سبيل البيان**) فوزانه وزان حسنها في أعجبني الدار حسنها لاشتمال التمثيل له فيكون بدل اشتمال أو وزانه وزان وجهه في أعجبني زيد وجهه لدخول الذهاب المذكور في التمثيل فيكون بدل البعض وهو الظاهر المختار والاحتمال الأول بناء على ملاحظة[1] إذهاب الله تعالى والثاني على ملاحظة ذهاب نورهم وهذا داخل في التمثيل دون الأول وفي قوله على سبيل البيان تنبيه على أن المبدل منه ليس في حكم الساقط ههنا كما في قوله تعالى: ﴿وجعلوا لله شركاء الجن﴾ [الأنعام: ١٠٠] الآية كما في الكشاف وأما القول بأنه بدل الكل من الكل فضعيف لأن المحقق جزم في شرح التلخيص بأن بدل الكل لا يتحقق في الجمل لا سيما التي ليس لها محل من الإعراب ووجوب الضمير في بدل البعض أو الاشتمال إنما هو في المفردات دون الجمل لعدم صلاحيتها لذلك ولأن كونها على التشبيه والتنزيل لا على الحقيقة يرشدك إليه قول أئمة المعاني فوزانه وزان وجهه أو وزان حسنها الخ. وقول صاحب الكشف والحمل على الاستئناف ضعيف لأن السبب في تشبيه حالهم قد علم مما سبق فلا معنى للسؤال عن وجه الشبه أو تعيين المشبه مدفوع بأنه اشتراك حال المنافقين في المعاني التي اعتبرت في حال المستوقد ليس بظاهر لاحتمالها أموراً كثيرة لا يعلم خصوص وجه الشبه إلا بتعمق النظر فكان المقام مظنة السؤال عن تعيين وجه الشبه فأجيب بأن للمنافقين نوراً وهو كلمة التوحيد أو هداهم الذي باعوه وعدم انتفاعهم به بمنزلة الخمود والظلام فوجه الشبه في الجانبين انطفاء نورهم وبقاؤهم في الظلام مطلقاً غايته أنه حسي في جانب المشبه به ومعنوي في جانب المشبه وأما الإشكال بأن الجملة الأولى لا محل لها من الإعراب والبدل تابع معرب بإعراب سابقه فلا تصح البدلية فمدفوع بمثل ما مر من أنه

---

(١) وهذا أولى مما قيل من أنه بدل اشتمال لأن الغرض بيان حال المنافقين من ظهور نورهم حالاً ثم اضمحلاله مآلاً وظاهر أن هذا أوفى بتأدية الغرض من ذلك فهو بمنزلة قوله ارحل لا تقيمن عندنا انتهى فإن الظاهر من تقريره كونه بدل بعض وكونه قوله ارحل الخ بدل اشتمال تكلف فيه النحرير التفتازاني واعتباره هنا تعسف مستغني عنه بما ذكرنا.

مختص بالمفرد وأما الجمل فإن كانت الجملة الأولى معربة محلاً فالبدل منها تابع لها في الإعراب وإلا فالبدل لمجرد البيان والتوضيح وأن الأمر في التأكيد والعطف كذلك فجعلهم الجملة الثانية تابعة للجملة الأولى التي ليس لها محل من الإعراب دليل واضح على ما ذكرناه.

قوله: (والضمير على الوجهين للمنافقين) أي مرجع ضمير نورهم المنافقون كقوله

قوله: والضمير على الوجهين أي على وجهي الاستئناف والبدلية للمنافقين بخلاف الوجه الأول فإن الضمير ح يعود إلى فعلي الوجهين الأخيرين يكون جواب لما محذوفاً تقديره فلما اضاءت ما حوله وقع ما وقع وأي وقع من سوء الحال شيء لا يدخل تحت الوصف كما قال صاحب الكشاف في قوله تعالى: ﴿حتى إذا جاؤوها وفتحت أبوابها﴾ [الزمر: ٧٣] حذف جواب إذا لأنه في صفة ثواب أهل الجنة فدل بحذفه على أنه شيء لا يحيط به الوصف وهذا من السحر البياني لأنه مؤذن بأن الإيجاز استقل بمعانٍ لا يستقل بها الإطناب قال صاحب الكشاف في جواب لما وجهان أحدهما أن جوابه ﴿ذهب الله بنورهم﴾ [البقرة: ١٧] والثاني أنه محذوف كما حذف في قوله: ﴿فلما ذهبوا به﴾ [يوسف: ١٥] وإنما جاز حذفه لاستطالة الكلام مع أمن الإلباس الدال عليه وكان الحذف أولى من الإثبات لما فيه من الوجازة مع الإعراب عن الصفة التي حصل عليها المستوقد بما هو أبلغ من اللفظ في أداء المعنى كأنه قيل فلما اضاءت ما حوله خمدت فبقوا خابطين في ظلام متحرين متحسرين على فوت الضوء خائبين بعد الكدح في إحياء النار هذا وأقول كلام القاضي وصاحب الكشاف هنا يدل على أن الجواب أمر مخصوص متعين لوجود الدليل على خصوصه وأن الغرض من الحذف والإيجاز مجرد التحرز عن استطالة الكلام بذكره لوجود الدليل وهو هذه الجملة الاستئنافية فإنها تدل على أن الجواب شيء من جنس ذهاب النور كالانطفاء والخمود تقديره فلما أضاءت ما حوله طفيت أو خمدت والأولى عدم اعتبار الخصوص في الجواب ليكون ابلغ كما قلنا على أن الجواب في الآية المستشهد بها أعني قوله تعالى: ﴿ولما ذهبوا به﴾ [يوسف: ١٥] غير مخصوص أي فعلوا به ما فعلوا من الأذى وقول الزمخشري بما هو أبلغ في أداء المعنى وإن كان مشعراً بعموم الجواب لكن قوله مع أمن الالباس الدال عليه وتقدير خصوص خمدت يأبى ذلك على أن من شراح الكشاف من جعل وجه الأبلغية هنا قوة دلالة العقل في الحذف ورجحانها على دلالة اللفظ لا العموم المستفاد من الحذف قالوا إن ههنا مقامين الأول جواز حذف الجواب وذلك لأمن الإلباس الدال عليه أي لأن سياق الكلام دال بحسب وجود قرائن أحدها أن الكلام في ذم المنافقين فلا يكون التمثيل بمجرد الإضاءة وإلا لكان الكلام في مدحهم فلا بد مع ذلك من خمود النار والثانية أن مثل حال المنافقين بحال الذي استوقد ناراً ثم قال فلما أضاءت ما حوله ثم قال: ﴿ذهب الله بنورهم﴾ [البقرة: ١٧] فهذه الجملة لو كانت من صفة المستوقد كان الضمير فيها مفرداً كالضمير في استوقد وفي حوله فلما جمع الضمير ههنا دل ظاهر سياق الكلام على أنها لا تتعلق بالمستوقد بل تمت قصته عند قوله حوله فيكون جواب لما محذوفاً الثالثة أن نسبة ذهاب نور المستوقد إلى الله تعالى لا دخل لها في المثل لتمام المثل سواء كان ذهاب النور وخمود النار من الله تعالى أو من عدو أو من ريح أو مطر إلى غير ذلك فلا يكون من صفة المستوقد والرابعة أنه لما أسند ذهاب النور إلى الله تعالى دل على أنه من صفات المنافقين فإن المستوقد لم يفعل شيئاً يستحق به من الله تعالى إذهاب النور وليت شعري أن من حمل هذا على صفة المستوقد فعلى أي شيء يحمل قوله تعالى: ﴿صم بكم عمي فهم لا يرجعون﴾ [البقرة: ١٨] المقام الثاني أن القول بحذف الجواب أولى وهو

تعالى: ﴿مثلهم﴾ [البقرة: ١٧] الآية. لا الموصول فح لا يحتاج إلى جعل الذي في موضع الذين لكن هذا الاحتمال ضعيف (و) لذا أخره أما أولاً فالقول بأن (**الجواب محذوف**) مع إمكان أن يكون المذكور جواباً خلاف الظاهر واختيار الحذف فيما اختير فيه لداع ولا داعي هنا وأما ثانياً فلأن المنافقين ليس لهم نور[١] حقيقة بل ظاهراً فلا يحسن أن يقال إن الله تعالى ذهب بنورهم وأما ثالثاً فلأن كونه استئنافاً أو بدلاً مما يناقش فيه كثير من العلماء وإن كان مندفعاً.

قوله: (والجواب محذوف) مثل انطفأت وخمدت وقد أشرنا إليه والداعي إليه في الجملة كون ضمير نورهم جمعاً فإنه قرينة وإن لم تكن قطعية على أنه راجع إلى المنافقين وهذا يقتضي أن لا يكون جواباً ولما لم تكن تلك القرينة قطعية لا تنافي جواز احتمال

تصريح بأن هذا الوجه أولى من الوجه الأول أما أولاً فلأن في الحذف وجازة وأما ثانياً الحذف يعرب أي يفصح عن صفة المستوقد بما هو ابلغ في أداء المعنى من اللفظ إذ الحذف يدل على أن حصل للمستوقد بعد الإضاءة حالة وصفة لا يمكن أن تبين وتشرح وهذا كما قال في قوله تعالى: ﴿إذا جاؤوها﴾ [الزمر: ٧١] الآية على ما مر ذكره وأما تقديره خمدت فبقوا خابطين فكأنه قال سياق الكلام دال على جوابين للما فما ظنك بجواب واحد.

قوله: بعد الكدح أي العمل والسعي والجد في إيقاد النار وهذا المعنى مستفاد من السين في استوقد لكن فيه شيئان أحدهما أن هذا الجواب لما كان من صفة المستوقد كان الأنسب أن يقول خمدت فبقي خابطاً متحيراً كما أفرد الضمير في استوقد وفي حوله والثاني الحذف دل على أن الجواب ليس يدخل تحت الوصف والاقتصار على ما ذكر في الجواب ينافيه بل الجواب أن يضم إليه قوله إلى غير ذلك مما لا يمكن وصفه ونظر فيه الفاضل اكمل الدين بأن المذكور إذا كان جواباً كان التنوين في قوله ﴿وتركهم في ظلمات﴾ [البقرة: ١٧] مفيداً لما يتوهم من أنواعها الحقيقية والمجازية وقال ويمكن أن يجاب عنه بأن فلك العبارة اضيق من فلك المعنى على كل حال ولما حذف جواب لما دل دلالة على أن حال المستوقد لا يحيط به الوصف فكأن سائلاً قال لما وقع للمستوقد عقيب الإضاءة حال لا يمكن شرحها فما حال المنافقين المشابهة لتلك الحال فقال: ﴿ذهب الله بنورهم﴾ [البقرة: ١٧] وهذا المعنى على أنه استئناف ويجوز أن يكون بدلاً من جملة التمثيل على سبيل البيان له لأنه في قوة أن يقال لهم كان لهم نور فذهب الله بنورهم وهذا المعنى على أنه استئناف ويجوز أن يكون بدلاً من التمثيل على سبيل البيان له لأنه في قوة أن يقال لهم كان لهم نور فذهب الله بنورهم ضرورة أن ذهاب النور لا يكون إلا بعد وجوده وهو حاصل قوله عز وجل: ﴿مثلهم كمثل الذي استوقد ناراً﴾ [البقرة: ١٧] فلما اضاءت ما حوله خمدت فيكون مدلول ﴿ذهب الله بنورهم﴾ [البقرة: ١٧] مدلول جملة ذلك التمثيل وهي مجموع قوله: ﴿مثلهم كمثل الذي استوقد ناراً﴾ [البقرة: ١٧] الخ فإن حاصل هذا التمثيل وتلخيصه ذهب الله بنور المنافقين وتركهم في ظلمات لا يبصرون والبدل كما علم في موضعه يفيد فائدة البيان والتفسير للمبدل منه هذا ونقل الفاضل أكمل

---

(١) وأما إذا جعل إقرارهم باللسان مخالفاً للجنان مشابها بالنور الذي لم ينتفع به صاحبه فلا بعد فيه مثل بعد كونه نوراً.

الأول بل رجحانه ألا يرى أن المص والزمخشري يجوزان أن يكون اللفظ مجازاً بالنظر إلى القرينة الضعيفة وحقيقة لعدم الالتفات إليها لضعفها (**كما في قوله تعالى: ﴿فلما ذهبوا به﴾** [يوسف: ١٥]) تأييد لما قاله لكن لا حاجة إليه لأنه كثير شائع بمعونة القرينة وهنا لما كان المذكور يصلح أن يكون جواباً فما الداعي إلى ارتكاب الحذف وقد عرفت أن ما ذكر من القرينة الضعيفة لا يعبأ بها والجواب المحذوف هناك مثل ما فعلوا بيوسف ما فعلوه من الأذى.

قوله: (للإيجاز) هذا سبب مصحح وقيل مرجح للحذف إذ المقام مقام الإيجاز لإيهامه أن الجواب مما تقصر عنه العبارة وما قدروه مثل انطفأت ليس بمتعين ولعل لهذا قال والجواب محذوف ولم يتعرض لتقديره وتركه في مقام الإيجاز مخل بالفصاحة قوله **(وأمن الالتباس)** فيه خفاء فإنه لما صح أن يكون ﴿ذهب الله﴾ [البقرة: ١٧] الآية. جواباً فما معنى نفي الالتباس والقول بأن ضمير نورهم كونه جمعاً قرينة على أنه راجع إلى المنافقين الخ. ضعيف فإن الذي لكونه جنساً ليس له جمع يصح أن يكون مرجعاً لضمير الجمع كما مر تحقيقه وبهذا يظهر ضعف ما قاله الزمخشري وإنما جاز حذفه لاستطالة الكلام مع أمن الإلباس الدال عليه وكان الحذف أولى من الإثبات لما فيه من الوجازة(١) إذ مراده من الدال كون ضمير ﴿بنورهم﴾ [البقرة: ١٧] جمعاً وقد عرفت حاله ولذا قال صاحب الكشف جعل ﴿ذهب الله﴾ [البقرة: ١٧] جواباً أولى لعدم الاستطالة ولأن كونه من تتمة التمثيل الأول يوجب مطابقته للتمثيل الثاني لاشتمالها على مبالغات ومن دأب البليغ أن يبالغ في المشبه به ليلزم منه المبالغة في المشبه ضمناً انتهى وما قاله النحرير في جوابه من أن الاستطالة بالنسبة

الدين عن الشيرازي أنه قال في إيثار وجه الحذف فيما نحن فيه نظر لأن الأفصح الذكر لعدم استطالة الكلام ولأن جعل قوله: ﴿ذهب الله بنورهم﴾ [البقرة: ١٧] من تتمة التمثيل يطابق التمثيل الآتي بعده يعني قوله: ﴿أو كصيب من السماء﴾ [البقرة: ١٩] فإن قوله: ﴿ولو شاء الله لذهب بسمعهم وأبصارهم﴾ [البقرة: ٢٠] من تتمة التمثيل قال وكذلك دأب البليغ كلما بالغ في المشبه به لزمت المبالغة في المشبه ضمناً فيضعف الاستئناف وكيف لا يضعف ووجه الشبه بين يعني أن الاستئناف إنما كان بليغاً إذا كان وجه الشبه خفياً ليتوجه السؤال فحيث كان بيناً لم يبق له محل بليغ وفي جعله بدلاً من جملة التمثيل على الاحتمال البعيد فوت المعنى الذي حذف جواب لما لأجله يعني أبلغية الحذف بل ادعاه أن ذهب الله بنورهم أبلغ من ذلك وإلا لم يكن من الحالة المقتضية للإبدال في شيء فافهم فقد لاح للمسترشد أن الوجه أن يجعل ﴿ذهب الله بنورهم﴾ [البقرة: ١٧] جواب لما ثم قال الفاضل أكمل الدين هذا كلام نقلته مع زيادة بيان فإن كلامه مغلغ.

---

(١) تمامه من الوجازة مع الإعراب عن الصفة التي حصل عليها المستوقد بما هو أبلغ من اللفظ في أداء المعنى كأنه قيل فلما أضاءت ما حوله خمدت فبقوا خابطين في ظلام متحيرين متحسرين على فوت الضوء خائبين بعد الكدح في إحياء النار انتهى فحينئذ تفوت المبالغة في المشبه به التي حصلت بإسناد الإذهاب إلى الله تعالى كما صرح به نفسه والمشهور أن يكون المشبه به أقوى في وجه الشبه فإن كان خمود النار معتبراً بنفسها مع أن خمود نور المنافقين بإطفاء الله تعالى يكون الأمر بالعكس فحينئذ يحتاج إلى تكلف وتعسف في توجيهه.

إلى ما لو لم يعتبر الحذف وأن الحذف لما كان أبلغ كانت المبالغة في المشبه به أكثر والتطابق بين التمثيلين أوفر فيمكن دفعه بأن كون الحذف أبلغ مقيد بكون المقام مقام الحذف وهنا ليس كذلك إذ المقام يقتضي إشباع الكلام في بيان حال المشبه به حتى يعرف به حال المشبه فالمقام مقام الذكر والمصير إلى خلافه يخل بالفصاحة.

قوله: (إسناد الإذهاب إلى الله تعالى) هذا حاصل المعنى فإنه ليس إسناد الإذهاب

قوله: وإسناد الإذهاب إلى الله تعالى الخ يريد أن الإسناد فيه يجوز أن يكون حقيقياً بناء على أن جميع ما في العالم ذاتاً وصفة وحالاً وفعلاً إنما هو بفعله أي بخلقه وإيجاده أو مجازياً من باب الإسناد إلى السبب نحو هزم الأمير الجند والهازم أعوانه وأنصاره بأمره وإرادته أو الإسناد إليه تعالى للمبالغة فإن الفعل الصادر عن الملك القوي القاهر لا يكون إلا قوياً في غاية القوة وعلى هذا يكون الإسناد كما في الوجه الأول حقيقياً لكن النكتة هنا غير النكتة هناك فللتغاير في الجهة جاز عطفه عليه بأو والمعتزلة لما أبوا إسناد القبائح إلى الله تعالى وذهبوا بوجوب الأصلح للبعيد عليه تعالى وإذهاب نور العبد قبيح لم يجوزوا جعل الإسناد هنا حقيقياً فجعلوه مجازاً من باب الإسناد إلى السبب إلا أن يكون المراد من النار نار الفتنة وهي نار مجازية أو ناراً يتوصل بها إلى المعصية وهي نار حقيقية فإنهم جعلوا الإسناد حينئذٍ حقيقياً لأن إطفاء نار الفتنة أو تلك النار المتوصل بها إلى المعاصي حسن واصلح للعبد ولذا قال صاحب الكشاف فإن قلت فما معنى إسناد الفعل إلى الله تعالى في قوله: ﴿ذهب الله بنورهم﴾ [البقرة: ١٧] قلت إذا طفئت النار بسبب سماوي ريح أو مطر فقد اطفأها الله وذهب بنور المستوقد ووجه آخر وهو أن يكون المستوقد في هذا الوجه مستوقد نار لا يرضاها الله ثم إما أن تكون ناراً مجازية كنار الفتنة والعداوة للإسلام وتلك النار متقاصرة مدة اشتعالها قليلة البقاء ألا ترى إلى قوله تعالى: ﴿كلما أوقدوا ناراً للحرب أطفأها الله﴾ [المائدة: ٦٤] وإما ناراً حقيقية أوقدها الغواة ليتوصلوا بالاستضاءة بها إلى بعض المعاصي ويتهدوا بها في طرف العبث فأطفأها الله وخيب أمانيهم قال الطيبي دلت الفاء في قوله فما معنى على انكار أن يكون ﴿ذهب الله بنورهم﴾ [البقرة: ١٧] جواب لما يعني إنما جاز إسناد إذهاب نور المنافقين إلى الله لا جزاء لفعلهم وأما إسناد إذهاب نور المستوقدين فلا يجوز لأنه عبث وهو قبيح وهو بناء على مذهبه وقال الفاضل أكمل الدين والظاهر أن الإنكار إنما هو من جعل ما للاستفهام بمعنى الإنكار لأن الأليق والأنسب أن يكون للسؤال وأما دلالة الفاء عليه فليست بمعهودة والرازي جعلها جواباً لشرط محذوف أي إذا كان ذهب الله بنورهم جواب فما معنى إسناد الإذهاب إلى الله تعالى وهو عبث وح يكون ما للانكار وللاستفهام والطيبي لا يستغني عن ذكر الشرط ظاهراً هذا وإذا كان المراد بالنار نار الفتنة يتداخل التشبيه والمجاز في جملة هذا التمثيل بأن ادخل الاستعارة في طرف المشبه به وهو ﴿مثل الذي استوقد ناراً﴾ [البقرة: ١٧] كما ادخل التشبيه في الاستعارة في قوله: كان أذني قلبه خطلاً وحيث جعل التشبيه فيه ترشيحاً للاستعارة أي الاستعارة لفظ الخمار للقلب لكن هذه استعارة بالكناية وما نحن فيه استعارة تصريحية وذكر الاستيقاد والإضاءة ترشيح شبه الفتن والحروب بالنار وتهييجاً بالاستيقاد فاستعير لفظ المشبه به وهو لفظ النار للمشبه ثم أثبت ما هو ملائم النار ولازمها وهو الاستيقاد والإضاءة ترشيح للاستعارة كما في قوله لدي أسد شاكي السلاح مقذف له لبد أظفاره لم تقلم.

إليه تعالى صريحاً بل هو لازم لقوله: ﴿ذهب الله بنورهم﴾ [البقرة: ١٧] فإن التعدية بالباء والهمزة سواء في أصل التعدية وإن كان فرق بينهما كما سيجيء.

قوله: **(أما لأن الكل)** أي كل الممكنات **(بفعله)** أي بخلقه وإن كان بواسطة أمر عادي لكن الخلق إذا كان بواسطة عادية يكون الإسناد إليه تعالى مجازاً كما صرح به المفسرون في قوله تعالى: ﴿ثم شققنا الأرض شقاً﴾ [عبس: ٢٦] فإن الإسناد إلى الكاسب حقيقة وإلى الخالق مجاز فيما يوجد فيه الكسب والسبب العادي هذا مذهب أهل السنة بخلاف المعتزلة ولذا سكت عن هذا الوجه الزمخشري.

قوله: **(أو لأن الإطفاء)** مصدر مبني للمفعول **(حصل بسبب خفي)** هذا على تقدير رجوع الضمير إلى الذي استوقد وكون السبب خفيا بالنسبة إلينا لعدم اطلاعنا عليه بسبب كونه غير مدرك بالظاهر فأسند إليه تعالى فإن الأمور التي لا يظهر لها فاعل تسند إليه تعالى فلا يقال إنه يرجع إلى الوجه الأول فإن مبناه أن الكل منه تعالى بحسب الخلق مع العلم بأنه[1] لم يحصل بسبب خفي أو جلي بقرينة المقابلة لقوله أو لأن الإطفاء الخ. ولذا قيل إن الوجه الأول على تقدير رجوع الضمير إلى المنافقين ولا ريب في أن إذهاب نورهم الظاهر لا مدخل لغيره تعالى فيكون إسناده إليه تعالى حقيقة قطعاً ومبني هذا الوجه أن للإذهاب سبباً إما خفياً أو جلياً فيكون الإسناد مجازاً كما ذكرناه آنفاً وهذا الوجه على تقدير رجوع الضمير إلى المستوقد ناراً كما عرفت فأنى يرجع هذا إلى الأول **(أو بسبب سماوي كريح أو مطر)** لفظة أو لمنع الخلو فلا مانع لجمعهما بل لا مانع لخلوهما فتدبر.

قوله: **(أو للمبالغة)** أي لا إذهاب ولا إطفاء بل المتحقق الطفؤ والذهاب كما في قولهم أقدمني بلدك حق لي فكما لا إقدام هنا بل القدوم وإنما اشتق للمبالغة كذلك فيما نحن فيه اشتق الإذهاب للمبالغة في ذهاب النور فلا يطلب له فاعل حقيقي وهذا مذهب حق اختاره عبد القاهر كذا قيل فالظاهر على هذا أنه حقيقة وقيل وأما إذا طفئت بأمر سماوي كريح هبت بقدرة الله تعالى فهو الفاعل والريح آلة له كالسكين للقاطع انتهى. مراده أن الإسناد على هذا التقدير حقيقي كإسناد القطع إلى زيد في قولك قطع زيد الشيء الفلاني فعلى هذا يكون الإسناد إليه تعالى حقيقياً على كل تقدير وقد قال البعض الإسناد على الوجه الأول حقيقي وعلى التقادير الثلاثة الإسناد مجازي من قبيل الإسناد إلى المسبب وفيه خدشة لأن الإسناد إلى السبب حينئذ يكون حقيقياً والمسبب مجازياً وهو خلاف المشهور إذ المعروف عكس ذلك فالصواب كون الإسناد على كل تقدير حقيقياً فإن كون الإسناد إلى الخالق مجازياً منحصر فيما تحقق فيه كسب العبد كما مر من قوله تعالى: ﴿ثم شققنا الأرض شقاً﴾ [عبس: ٢٦] فإن الشق من مكسوبات المخلوق فيكون الإسناد إلى الخالق مجازاً كما صرح به بعض الأفاضل وما نحن فيه لا كسب فيه غايته أن الأسباب العادية

---

(١) وهذا لا ينافي ما سبق في تفسير الوجه الأول من قوله وإن كان بواسطة أمر عادي فلا تغفل.

موجودة على بعض التقادير والتزام أنها من قبيل الكسب أو أن الإسناد حيث تحقق الأسباب مجازاً أيضاً غير مسلم محتاج إلى النقل عن أئمة البلاغة بل خلاف ذلك مصرح به في كلامهم.

قوله: **(ولذلك)** أي لأن يقصد المبالغة **(عدي الفعل بالباء)** الدالة على المصاحبة والملابسة بل المخالطة **(دون الهمزة لما فيها من معنى الاستصحاب والاستمساك)** لعدم دلالتها على ذلك بل يفيد التعدية حين قصدت وهذا الفرق منقول عن المبرد نظراً إلى أن معنى الهمزة الإزالة ومعنى الباء المصاحبة وأصل المعاني معتبرة في الجملة في المعاني الثواني كالألقاب المنقولة فاشتراكهما في معنى التعدية لا ينافي ملاحظة أصل المعنى بل اعتباره فيما فيه لطف وبراعة من شعب البلاغة ولذا قال صاحب الكشاف إن معنى أذهبه أزاله وجعله ذاهباً ويقال ذهب به إذا استصحبه ومضى به معه وارتضاه المصنف وأبو حيان لما فيه من البلاغة قال الأكمل الفرق بينهما من حيث إن الهمزة للإزالة والباء للمصاحبة لا ينازع فيه إلا مكابر وإنما النزاع في أن الباء أبلغ ودلالتها وضعية والبلاغة إنما هي بالدلالة العقلية وصاحب المعاني إنما ينظر من هذه الجهة دون الأولى نعم إذا اقتضى الحال ذكر الذهاب المستصحب تكون الدلالة حينئذٍ عقلية متعلقة بالبلاغة وليس كذلك فإن معنى ﴿ذهب الله بنورهم﴾ [البقرة: ١٧] لا يجوز أن يكون استصحبه ومضى معه انتهى وهذا عجب منه لأنه إن أراد أنه لا يجوز على حقيقته فهو مسلم لكن لم يقل به أحد وإن أراد أنه لا يجوز ولو كان مجازاً فمردود لأن إطلاق ما يستحيل في حقه تعالى عليه مجازاً واستعارة كثير شائع في النظم الجليل لا ينكره إلا متعصب سقيم وقد أشار الشيخان إلى هذه الدقيقة الأنيقة بقولهما وما أخذه الله تعالى وأمسكه فلا مرسل له بل هذا أشد بلاغة مما استعمل حقيقة على ما يشهد به الفطرة السليمة ونقل عن سيبويه أنهما بمعنى وتبعه أكثر النحاة واستدل بهذه الآية لأنه تعالى لا يتصف بالذهاب فمعناه أذهبه لا غير انتهى. وظاهره في

قوله: لذلك عدي أي ولأجل المبالغة في الإذهاب عدي بالباء دون الهمزة مع إمكان تعديته بالهمزة لما بالباء من معنى الاستصحاب والاستمساك قال الطيبي ذهب إلى هذا الفرق أبو العباس المبرد وذكره الجوهري في درة الغواص قال صاحب المثل السائر كل من ذهب بشيء فقد أذهبه وليس كل من أذهب شيئاً ذهب به لأن ذهب به يفهم منه أنه استصحبه معه وأمسكه عن الرجوع إلى الأولى وليس كذلك وقال صاحب الفلك الدائر وفيه نظر لأن كلا اللفظين يدلان على معنى أوجد لأن الأفعال اللازمة تتعدى تارة بحرف الجر وأخرى بالهمزة كما تقول أخرجت زيداً من البلد وخرجت به وليس معنى الثاني أنك أخرجت زيداً واستصحبته معك وكذا عن صاحب الضوء أنه قال ويكون للتعدية نحو ذهبت به إذ المعنى أذهبته وهي في سائر المواضع تفيد مع معنى التعدية معنى آخر وههنا لم تفد شيئاً سواها والجواب بأنهما وإن اشتركا في معنى التعدية لكن لم قلت إنهما مشتركان في تأدية معنى واحد وهل النزاع إلا في هذا فإن الهمزة ههنا للإزالة والباء للمصاحبة وصاحب المعاني لا ينظر إلا إلى الفرق بينهما واستعمال كل منهما في مقامه لا إلى التعدية نفسها فإن البحث عنها وظيفة النحوي.

غاية الضعف إذ قد عرفت أن كون المعنى الحقيقي ممتنعاً في شأنه تعالى لا يقتضي كون ذلك المعنى الحقيقي منتفياً بالكلية لأن باب المجاز مفتوح وهنا مجاز عن متانة الأخذ بحيث لا يرجى النجاة تشبيهاً بأخذ السلطان في قولهم ذهب السلطان بماله فإن السلطان لم يذهب ولم يجعل المال ذاهباً لكن ذكر الملزوم وأريد اللازم فكذا هنا فهل يمكن أن يقال معنى الاستهزاء ليس السخرية لأنه تعالى لا يتصف بها وكذا الخداع ليس بمعنى الكيد لأنه تعالى لا يتصف به مع أنه أطلق عليه تعالى في قوله: ﴿الله يستهزىء بهم﴾ [البقرة: ١٥] وقوله تعالى: ﴿إن المنافقين يخادعون الله وهو خادعهم﴾ [النساء: ١٤٢] ونظائر ذلك كثيرة فالإمام أراد به معنى لكن لم نطلع عليه إذ علو منصبه في العلوم الأدبية يأبى عن إرادة ظاهر الكلام المذكور ثم الفرق المذكور عام في كل مادة يمكن اعتباره فيه كرجع بزيد وأرجعه وخرج بزيد وأخرجه بخلاف مات بزيد وأماته فإنه لا يمكن الفرق بينهما بل معناهما جعله ميتاً فتأمل وكن على بصيرة فما قاله البعض قلت: من النحاة من قال إنه لا يختص بمادة انتهى. يشعر بأن بعض النحاة قال بأنه مختص بمادة وبعضهم لا والظاهر أن من قال بالاختصاص أراد بمادة لا يمكن اعتباره فيها ومن نفي الاختصاص أراد بمادة يمكن اعتباره فيها كما أوضحناه بالمثال فإن قيل كيف يقال إن المبالغة جاءت من الإلصاق والمصاحبة وهو معنى آخر للباء غير التعدية مع أن كثيراً من النحاة ذهب إلى أن باء المصاحبة مع مجرورها كجاء بثياب السفر ظرف مستقر أبداً وهو مناف لما ذكر أجيب بأنه ليس المراد بالاستصحاب المصاحبة التي يعبر عنها بمع بل الملازمة وعدم الانفكاك كما أشار إليه المص بعطف الاستمساك بمعنى الإمساك عليه وقد نقل أهل اللغة عن ابن فارس أن كل شيء لازم شيئاً فقد استصحبه ومنه الاستصحاب عند أهل الأصول كذا قيل ولا يخفى ما فيه إذ المراد بالاستصحاب ما فهم من الباء فما الفائدة في هذا التطويل فالجواب الشافي أن هذا ذهب به بمعنى استصحبه في أصل اللغة كما حكاه الحريري في درة الغواص عن المبرد وكذا صاحب المثل السائر كما نقله البعض عنه ويؤيده قول البعض الآخر ولا يبعد أن ينظر صاحب المعاني إلى معنى الهمزة والباء الأصليين أعني الإزالة والمصاحبة والإلصاق ففيه لطف لا ينكر انتهى. ولا بعد في اعتبار المعنى الأصلي في المعاني الأخر كما عرفت من اعتبار المعنى الأصلي في ألقاب الأعلام.

قوله: **(ولذلك عدل عن الضوء الذي هو مقتضى اللفظ)** الأولى ولذلك اختار النور

قوله: ولذلك عدل أي وللمبالغة في إذهاب ضوئهم رأساً عدل عن لفظ الضوء مع أنه مقتضى ظاهر لفظ اضاءت إلى لفظ النور والحاصل أن مقتضى الظاهر أن يقال فلما اضاءت ما حوله اذهب الله ضوءهم فعدل عن الهمزة إلى الباء وعن الضوء إلى النور للمبالغة في طمس نورهم بالكلية والحاصل أن نفي القليل يوجب نفي الكثير دون العكس وفي معناه: ﴿لا تقل لهما أف ولا تنهرهما﴾ [الإسراء: ٢٣] وفي الكشاف ذكر النور أبلغ لأن الضوء فيه دلالة على الزيادة فلو قيل ذهب الله بضوئهم لأوهم الذهاب بالزيادة وبقاء ما يسمى نوراً والغرض إزالة النور عنهم رأساً

دون الضوء إلا أنه لما كان الضوء مقتضى النار كأنه ذكر أولاً ثم عدل عنه (إلى النور) وكرر لفظ لذلك أي لقصد المبالغة لأن وجه إفادة المبالغة في المعطوف غير الوجه الذي في المعطوف عليه فإن الوجه هناك إسناد الإذهاب إليه تعالى مع تعديته الفعل بالباء وهنا اختيار النور على الضوء والعلة في كليهما أنية وعكسه دليل لمي (فإنه لو قيل ذهب الله بضوئهم).

قوله: (بما في الضوء من الزيادة وبقاء ما يسمى نوراً والغرض إزالة النور عنهم رأساً) وهذا بناء على ما قاله في سورة يونس وقيل ما بالذات ضوء كما للشمس وما بالعرض نور كما للقمر فإن نوره مستفاد من الشمس ولا يخفى أن ما بالذات أقوى مما كان بالعرض ولذا قال هنا بما في الضوء من الزيادة أي على النور وقال صاحب المواقف القائم بالمضيء لذاته هو الضوء[1] كالشمس وما عدا القمر من الكواكب والقائم بالمضيء لغيره نور كما في القمر ووجه الأرض قال تعالى: ﴿جعل الشمس ضياء والقمر نوراً﴾ [يونس: ٥] انتهى. ولا ريب في دلالته على ما في الضوء من الزيادة لكن هذا يقتضي تباين الضوء والنور وعدم اجتماعهما وما ذكره هنا يقتضي اجتماعهما في مادة إذ المزيد من جنس المزيد عليه وأيضاً المفروض هو النار وفيها اجتمع الضوء والنور والجواب أنه بالحيثيتين من حيث

وطمسه أصلاً ألا ترى كيف ذكر عقيبه وتركهم في ظلمات والظلمة عبارة عن عدم النور وانطماسه وكيف جمعها وكيف نكرها وكيف اتبعها ما يدل على أنها ظلمة لا يتراءى فيها شبحان وهو قوله: ﴿لا يبصرون﴾ [البقرة: ١٧] قال الإمام الظلمة عدم الضوء عما من شأنه الضوء وذلك لأن الشيء الذي انتفى عنه الضوء صار مظلماً فتكون الظلمة عدم ملكة النور وقال الشيرازي زيادة عما من شأنه النور دعوى غير مسموعة والذي ذكره الزمخشري هو المطابق للغة وعليه المحققون من الصوفية والاشراقيين وقال الفاضل أكمل الدين الدعوى المجردة عن الدليل غير مسموعة وعدم السماع عند الدليل مكابرة قائم لأنهما متقابلان قطعاً وكل متقابلين إما أن يكونا نقيضين أو العدم والملكة أو ضدين أو مضافين بالاستقراء التام وليسا بنقيضين بالاتفاق ولا مضافين كذلك فهما إما ضدان أو عدم ملكة وعدم الملكة هو عدم الشيء عما من شأنه أن يكون له وهو مذهب المتكلمين وذهب الأشاعرة إلى أنه عرض ينافي النور يعني أنه أمر وجودي والتقابل بينهما تقابل التضاد الحقيقي وهو أن يكون بين الضدين غاية الخلاف كالسواد والبياض واستدلوا على ذلك بقوله تعالى: ﴿وجعل الظلمات والنور﴾ [الأنعام: ١] فإنه يدل على أنهما مخلوقان وأجيب بأن معناهما قدرهما كما قالوا في قوله تعالى: ﴿خلق الموت والحياة﴾ [الملك: ٢] وهذا لأنه لو كان موجوداً لوجب أن يرى الجالس في الظلمة ناراً توقد بقربه ضرورة وجود الظلمة المانعة عن الإبصار واللازم باطل ثم قال وقال شيخي العلامة رحمه الله الظلمة التي تحيط بالمرئي هي المانعة عن الأبصار دون الظلمة المحيطة بالرائي ثم قال اكمل الدين وأقول الظلمة متشابه الطبع فلا يختلف الإفراد في مقتضياتها.

---

(١) وفي شرح المواقف أي قد يختص هذا الاسم بالكيفية الحاصلة للجسم المضيء في ذاته بعد إطلاقه على ما يعمها وغيرها انتهى إذ لا شك في إطلاق الضوء على نور القمر حيث قيل ضوء القمر مضمحل عند ضوء الشمس فالتخصيص اصطلاحي.

الاشتداد يسمى ضوء وإذا زال الاشتداد يسمى نوراً فلا اجتماع في زمن واحد من جهة واحدة وأما الاشكال بأن النار جوهر لطيف مضيء بالذات فلا يطلق على ما قام بها من الكيفية نور بل يطلق ضوء فقط على هذا الفرق من أن الضوء ما قام بالمضيء لذاته والنور ما قام بالمضيء لغيره وتوجيه كلامه هنا مبني عليه كما عرفت وقد صرح به بعض المحشيين فلا كلام في متانة هذا الاشكال لكن يمكن الاعتذار بأن مراد المصنف بيان اشتداد الضوء وزيادته وضعف النور بالنسبة إلى الضوء من غير نظر إلى كونه قائماً بالمضيء لذاته أو لغيره وفيه بعد لا يخفى ويمكن توجيه كلامه بأن صاحب الكشف ذهب إلى أن الضوء فرع النور يطلق على الشعاع المنبسط والنور يطلق على الشيء في نفسه كالنور القائم بالشمس والضوء أبلغ منه وإن كان فرعاً لأن الإبصار بالفعل إنما يتأتى بمدخلية الضوء ولا يكفي فيه النور إذ النور القائم بالشيء إنما يبصر به نفس ذلك الشيء لا غير وأما رؤية ما سواه فهي بتوسط الضوء الفائض ومن هذا تبين أن جعل الشمس سراجاً أبلغ من جعل القمر نوراً لأن الأولى وصفت بأنها يبصر بها الأشياء فإن ذلك شأن السراج والثانية بأنها وصف يبصر ويهتدى به فافهم ولا يخفى أن الأصل إذا عدم يعدم ما يتفرع عليه فلذا قيل: ﴿ذهب الله بنورهم﴾ [البقرة: ١٧] حين أريد زوال ذلك عنهم بالكلية كذا في السالكوتي وفيه خلل أما أولاً فلأنه شرح لا يطابق المشروح فإن الشيخين اعتبرا الزيادة في الضوء لا ما ذكره فأنى يصح إثبات الزيادة في الفرع وأما ثانياً فلأنه قد سره أشار إلى رده بقوله إطلاق كل واحد من الضوء والنور على الآخر مشهور فيما بين الجمهور فلا ينافي الفرق المأخوذ من اصطلاح البلغاء على ما ذكره ولا المأخوذ من اصطلاح الحكماء وهو أن الضوء ما يكون للشيء لذاته والنور ما يكون من غيره انتهى. أشار إلى أن ما ذكره صاحب الكشف قول منقول عن ابن السكيت مخالف لقول الجمهور فلا يعبأ به وإن كلا منهما كالمترادفين والفرق إنما نشأ من الاستعمال أو الاصطلاح لا من أصل الوضع واللغة والظاهر من كلام المصنف هنا وصرح به في سورة يونس أن الفرق هو المأخوذ من اصطلاح الحكماء وأما قول صاحب الكشف ولهذا يقع على الذوات الجوهرية بخلاف الضوء فظاهره أنه مبني على أن أصل مسمى النور وحقيقته جسم نوراني فهو مخالف لما صرح به الجمهور من أنه عرض قائم بالجسم وأما إطلاق النور عليه تعالى فلا يصح عليه تعالى إلا بالتأويل كما حققه المصنف في سورة النور[1] وأما ثالثاً فلأن ما ذكره مخالف لما ذكره المصنف في سورة النور من أن النور كيفية تدركها الباصرة أولاً وبواسطتها سائر المبصرات كالكيفية الفائضة من النيرين على الأجرام الكثيفة المحاذية لهما.

---

(١) ولو قيل إن الضوء يجوز أن يطلق عليه تعالى بنحو التأويل المذكور في النور لم لا يجوز أن يطلق عليه تعالى جوابه أن الاطلاق موقوف على السماع لا على غيره وأما إطلاقه على سائر الذوات دون الضوء مجازاً فغير مسلم ولو سلم ذلك فلا يقتضي أن يكون النور أقوى فإنه مبني على اللغة لا مدخل للإطلاق المذكور في كونه أقوى.

قوله: (ألا ترى كيف قرر ذلك وأكده بقوله) فعلى هذا الواو للحال بتقدير قد إذ التأكيد لا يلائم العطف.

قوله: (فذكر الظلمة) فذكرها مؤكد لذهاب النور بالكلية وبهذا التأكيد ظهر أن المراد إزالة النور رأساً قيل فالذي ينبغي أن يقال إن هذا لكونه أوكد وأوفى بتأدية المراد جعل بمنزلة شيء آخر مغاير لما قبله كما قرره الفاضل المحقق في المطول في قوله تعالى: ﴿يذبحون أبناءهم﴾ [البقرة: ٤٩] انتهى. وأنت خبير بأن كونه أوفى بتأدية المراد لو كان سبباً لجعله بمنزلة شيء آخر مغاير لما قبله لكان البدل بل عطف البيان مغايراً لما قبله فيصح العطف عليه فالأولى جعل الجملة حالاً مؤكدة وأما الاشكال بأن الحال المؤكدة لا يدخل فيها الواو فمدفوع بأن ذلك مخصوص بالجملة الاسمية والاعتراض بأن الجملة الماضوية إذا كانت حالاً وقدر معها قد يقتضي ثبوت الظلمة قبل ذهاب النور ومعه ليس بشيء إذ ذهاب النور وإن كان متقدماً بالذات لكنه مقارن للترك بحسب الزمان والاقتضاء المذكور غير مسلم فإن قد يقرب الماضي إلى الحال كما هو المشهور.

قوله: (التي هي عدم النور) وليست عدم[1] الضوء وغرضه إفادة ذلك ولذلك لم يقيده بما هو من شأنه مع أنه المراد فإن التقابل بينهما إما تقابل العدم والملكة كما اختاره المصنف أو تقابل التضاد عند من ذهب إلى أنها كيفية وجودية قال المصنف في أوائل سورة الأنعام ومن زعم أن الظلمة عرض يضاد النور احتج بقوله تعالى: ﴿وجعل الظلمات والنور﴾ [الأنعام: ١] ولم يعلم أن عدم الملكة كالعمى ليس صرف العدم حتى لا يتعلق به الجعل انتهى. ومن هذا ظهر ضعف ما قيل وهو الصحيح المطابق للغة وقول الجمهور وقيل عدم النور عما هو من شأنه انتهى. فإن هذا يشعر بأن قيد ما هو من شأنه لا يعتبر فيما ذكره المصنف فلا يكون التقابل تقابل العدم والملكة وقد صرح به المصنف في السورة المذكورة واعجب منه ما قيل وكأن المصنف إنما ارتضاه ليصدق على الظلمة الأصلية السابقة على وجود العالم كما ورد في الآثار من نحو كان الناس في ظلمة فرش عليهم من نوره وما قيل من أن زيادة هذا القيد دعوى غير مسموعة لا يعول عليه لما عرفت وعلى هذا فهو كما ارتضاه بعضهم من تقابل الإيجاب والسلب ووجوه التقابل ثلاثة انتهى. وهذا كله ناشيء من الغفلة عن تصريح المص في تلك السورة وما ورد في الأثر فالمراد به كتم العدم أطلق عليه الظلمة مجازاً كما أن المراد من نوره الوجود وأما القول بتقابل الإيجاب والسلب فمخالف لما صرح به المحققون برمتهم والانطماس من طمسه إذا محاه وأزاله والانطماس الاضمحلال بالمرة **(وانطماسه بالكلية)**.

قوله: (وجمعها) فعل ماضٍ معطوف على ذكر داخل في حيز الفاء التي للتعليل

---

(١) وأما قول صاحب المواقف الظلمة عدم الضوء الخ فبناء على أن النور والضوء كالمترادفين وكلام المصنف مبني على الفرق بينهما فلا منافاة بينهما.

والتفصيل لقوله أكد بقوله (ومنكرها) قوله (ووصفهم) أراد به الوصف مآلاً لأن الظاهر أن قوله: ﴿لا يبصرون﴾ [البقرة: ١٧] حال من المفعول الأول والحال من المآل وصف وإن كان فرق بينهما في الجملة ولو حمل كلامه على ظاهره لاحتاج إلى تقدير عائد أي لا يبصرون فيها ولاهم أن بعض الظلمة ليس كذلك يلائم قوله الظلمة هي عدم النور وانطماسه بالكلية إلا أن يقال إن الوصف ليس للاحتراز بل لمجرد التأكيد وبهذا يأول قوله (بأنها ظلمة خالصة) ولو ترك قوله وانطماسه بالكلية لكان ذلك الوصف احترازياً كما هو الأصل في الأوصاف وأيضاً إن للظلمة مراتب كثيرة كما نطق بها قوله تعالى: ﴿ظلمات بعضها فوق بعض﴾ [النور: ٤٠] الآية كما أن للأضواء مراتب كثيرة ولو قيل منهم من جعل الظلمة شرطاً لرؤية بعض الأشياء كالتي تلمع ويرى بالليل من الكواكب والشعل البعيدة ولا يرى في النهار وما ذلك إلا لكون الظلمة شرطاً لرؤيته فيكون الوصف احترازياً قلنا إن هذا مردود[1] كما فصل في المواقف وشرحه.

قوله: (لا يتراءى) أي بحيث لا يرى (فيها) شيء والتعبير بالتفاعل للمبالغة وأتى (شبحان) مثنى شبح بشين معجمة وباء موحدة مفتوحتين وحاء مهملة الشخص الذي يرى ولا يدرك تشخصاته لبعده كما إذا قيل متى رأيت شبحاً من بعيد فكذا لأن المراد بهما الرائي والمرئي من شأنهما أن يرى أحدهما الآخر لكن فيه نوع خلل إذ الشبحان عدم رؤية أحدهما الآخر لبعدهما لا لكون الظلمة ظلمة خالصة وهذا ينافي غرض المصنف فالأولى أن يقال بحيث «إذا أخرج يده لم يكد يريها» كما في النظم الجليل.

قوله: (وترك في الأصل) احتراز عما أريد هنا والفرق بين (بمعنى طرح وخلى) هو أن الطرح إلقاء الشيء ورميه من يده كطرح العصا من يده والتخلية أعم منه لأنه يصدق على عدم التفات الشيء وإن لم يكن في يده سواء كان محسوساً كترك دياره أو غيره كترك دينه ونقل عن الراغب ترك الشيء رفضه قصداً واختياراً أو قهراً واضطراراً انتهى. والترك الذي يترتب عليه المدح والذم ما هو اختياري وأن المتعارف في الاستعمال ما يكون بالقصد وما هو بالاضطرار والإكراه ينبغي أن يقيد به والنسيان داخل في الاضطرار وإلا فيرد النقض به وما نقل عن المصباح تركت المنزل تركاً رحلت عنه وترك الرحل فارقته ثم استعير للمعاني فقيل ترك حقه إذا أسقطه يشعر بأن الترك حقيقة في المحسوس ومجاز في غيره خلاف ما فهم من كلام الراغب (وله مفعول واحد).

قوله: وله مفعول واحد يعني في الأصل يقال تركته بمعنى طرحته وخليته معدى إلى مفعول

---

(١) بأن ذلك ليس لتوقف الرؤية على الظلمة بل لأن الحس غير منفعل بالليل عن الضوء القوي كما في النهار فينفعل أي الحس عن الضوء الضعيف ويدركه ولما كان في النهار منفعلاً عن ضوء قوي لم يتفعل عن الضعيف فلم يحس به وذلك كالهباء الذي يرى في البيت ولا يرى في الشمس إذ الضوء قوي في الشمس وضعيف في البيت.

قوله: (لتضمن معنى صير) فيه إشارة إلى أن هذا المعنى ليس بوضعي بل طار عليه في الاستعمال كما يشعر به قوله وترك في الأصل الخ وقوله **(فجرى مجرى أفعال القلوب)** وحمل كلامه على كونه وضعياً كما اختاره ابن مالك في التسهيل بعيد إذ كلام المصنف كالصريح فيما ذكرناه أولاً قوله فجرى الخ أي في الدخول على المبتدأ والخبر والتعدية إلى المفعولين لكنه ليس بوضعي على ما اختاره الشيخان ووضعي على ما اختاره ابن مالك وفي قوله **(كقوله تعالى: ﴿وَتَرَكَهُمْ فِي ظُلُمَٰتٍ﴾)** إشارة إلى أن الآية محمولة على المعنى الثاني دون الأول وإن أمكنه بأن جعل هم مفعوله و ﴿ظُلُمَٰتٍ لَّا يُبْصِرُونَ﴾ حالان مترادفان من المفعول كما نقل عن ابن الحاجب لأن فيه تكلفاً وأيضاً في معنى التصيير والجعل التضمين فيفيد المبالغة كما صرح به في أوائل سورة الأنعام فالحمل عليه أولى فعلى هذا هم مفعوله الأول والثاني في ﴿ظلمات﴾ ﴿ولا يبصرون﴾ صفة أو حال من الضمير المستتر فيه أو من هم أو خبر بعد خبر وفي اللباب ولا يجوز أن يكون ﴿في ظلمات﴾ حالاً ﴿ولا يبصرون﴾ هو المفعول الثاني لأن المفعول الثاني في الأصل خبر والخبر لا يؤتى للتأكيد إذ التأكيد من شأن الأحوال لأنها فضلات وأما الخبر فهو العمدة فالتأكيد ليس من شأنه.

قوله: (وقول الشاعر:

فتركته جزر السباع ينشنه)

هو عنترة بن شداد والبيت من قصيدته المعدودة من المعلقات السبع تمامه:

يقضمن حسن بنانه والمعصم

واحد كقولهم تركته ترك ظبي ظله أي كناسه التي يستظل بها في شدة الحر وهو مثل يضرب به للرجل النفور لأن الظبي إذا نفره الصائد منها لا يعود إليها أبداً ثم ضمن معنى التصيير الذي هو من أفعال القلوب فعدي إلى مفعولين فإذا حمل معناه ههنا على الأصل يكون ﴿في ظلمات﴾ [البقرة: ١٧] ﴿ولا يبصرون﴾ [البقرة: ١٧] حالين من المفعول مترادفين أو متداخلين وإذا حمل على معنى التضمين يكونان مفعولين بعد المفعول الأول على سنن الأخبار المتتابعة للمخبر عنه الواحد قال ابن الحاجب في الأمالي ﴿تركهم في ظلمات لا يبصرون﴾ [البقرة: ١٧] كقولك صيرت زيداً عالماً فاضلاً لأنها في معنى الأخبار فلما جاز تعدد الاخبار جاز تعددها.

قوله:

فتركته جزر السباع ينشنه

تمامه:

ما بين قلة رأسه والمعصم

وفي رواية يقضمن حسن بنانه والمعصم والبيت لعنترة الجزر جمع الجزرة وهي الشاة التي أعدت للذبح يعني أن السباع تجزره بأنيابها جزر القصاب بالحديد والنوش التناول والقضم هو الأكل بمقدم الإسناد من قضم بالكسر يقضم بالفتح والمعصم موضع السوار من الساعد ومعناه قتلته وصيرته طعمة للسباع يأكلنه بمقدم الأسنان والبيت نص في أن ترك بمعنى صير لأن جزر السباع معرفة لا يحتمل الحال لأن الحال نكرة بخلاف ما في الآية فإن ترك فيها يجوز أن يكون بمعنى طرح و﴿في ظلمات لا

وفي رواية:

مــن بـيــن قــلــة رأســه والــمــعــصــم

جزر السباع اللحم الذي تأكله لأنه تجزره بأنيابها جزر القصاب بالحديد وجزر بفتح الجيم وسكون الزاء المعجمة وبعدها راء مهملة كما نقل عن شراح المعلقات وقيل هو فعل على وزن حجر وعلى التقديرين هو بمعنى المفعول ينشنه على وزن يقلن أصله ينوشنه من النوش وهو التناول السهل والقضم الأكل بمقدم الإسناد والمعصم بكسر الميم موضع السوار من الساعد والمعنى قتلته فجعلته طعمة للسباع حتى أكلته والبيت ليس بنص في العمل وكون ترك بمعنى صير كالآية لاحتمال كون جزر السباع حالاً أيضاً بالتأويل الذي ذكروه في ارسلها العراك ومعناه تركته مأكولاً أو عرضة للسباع ويقرب منه ما قيل إن اللام للعهد الذهني فلا مانع للحالية ولقد أجاد حيث عدل عن قول الكشاف كقول عنترة فتركته الخ ثم قال ومنه ﴿وتركهم في ظلمات﴾ [البقرة: ١٧] فقالوا إنما فصله لأن البيت نص في المعدى إلى مفعولين لأن جزر السباع معرفة لا يحتمل الحالية بخلاف ما في الآية وأنت قد عرفت جوابه.

قوله: (والظلمة مأخوذة من قولهم ما ظلمك أن تفعل كذا أي ما منعك) وفي الأساس ما ظلمك أن تفعل كذا أي ما منعك ومنه الظلمة الخ أشار إلى أن أصل معناه المنع والظلمة بمعنى عدم النور مأخوذ منه لأنها تسد البصر وتمنع الرؤية من النفوذ فظلم الثلاثي كاظلم فعل للظلمة وإن لم يشتهر[1] استعماله استعمال أظلم لكن أصل معناه المنع وهذا المعنى مأخوذ منه فعلم أن المزيد أصل في هذا المعنى ولما لم يكن الظلمة عدم صرف بل عدم ملكة يجوز أن يكون مانعاً كما جاز أن يكون مجعولاً وكيف لا وقد ذهب بعضهم إلى أن الظلمة شرط لرؤية بعض الأشياء كما نقلناه عن المواقف.

قوله: (وظلماتهم) توجيه لجمع الظلمة بالمعنى المجازي وإشارة إلى أن ضمير ﴿تركهم﴾ راجع إلى المنافقين فح يكون ﴿ذهب الله﴾ [البقرة: ١٧] استئنافاً أو بدلاً وجواب لما محذوفاً وهو احتمال مرجوح عنده ولك أن تقول إن مراده بيان ظلماتهم المفهومة من جملة التمثيل فينتظم كون ﴿ذهب الله﴾ جواب لما انتظاماً راجحاً كما يشهد له

يبصرون﴾ [البقرة: ١٧] حالين على ما ذكر آنفاً لكن المفهوم من قوله كقوله: ﴿وتركهم في ظلمات﴾ [البقرة: ١٧] ومن عطف البيت علة أن الآية نص كالبيت في أن ترك بمعنى صير وكذا يفهم هذا المعنى من عبارة الكشاف أيضاً حيث قال بعد ذكر البيت ومنه قوله: ﴿وتركهم في ظلمات﴾ [البقرة: ١٧] بل معنى التنصيص في عبارة الكشاف أظهر مما هو في عبارة القاضي.

قوله: ما ظلمك أن تفعل كذا وفي الأساس ومن المجاز ما ظلمك أن تفعل كذا أي ما منعك ومنه الظلمة لأنها تسد البصر وتمنعه من النفوذ قال السعد التفتازاني هذا بعيد جداً.

---

(١) والمشهور استعماله في معنى التعدي والتصرف في حق الغير أو وضع الشيء في غير محله.

سياق كلامه وسياقه **(ظلمة الكفر)** أي الكفر المبطن **(وظلمة النفاق)** أي ظلمة الخداع المترتب على النفاق إذ ظاهره يؤدي إلى التكرار ويخل إيراد الجمع **(وظلمة يوم القيامة ﴿يوم ترى المؤمنين والمؤمنات يسعى نورهم بين أيديهم وبإيمانهم﴾** [الحديد: ١٢]) بدل من يوم القيامة وهو اقتباس لطيف فإضافة الظلمة في المواضع الثلاثة بل في الموضعين إضافة المشبه به إلى المشبه والظاهر أن الظلمة حقيقة في الثالث مع أنها مجاز في الأولين فيلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز وهذا وإن كان جائزاً عند المص لكنه خلاف مذاق الكلام إذ جمع ظلمة الدنيا وظلمة الآخرة في إطلاق واحد مما لا يناسب جزالة النظم الجليل وأيضاً لا يلائم التمثيل فإنه من أحوال الدنيا والاعتذار بأنه لما تقرر في حقهم أن يكونوا يوم القيامة في ظلمة صار كأنه واقع بهم بعيد في مثل هذا المقام وقيل إن المراد بظلمة يوم القيامة ظلمة كانت لهم في الدنيا لكنها ظهرت في يوم القيامة والمراد إقرارهم اللساني وأحكام الإسلام التي أظهروها في الدنيا ولا يخفى عليك أن هذا حينئذٍ يرجع إلى الأولين فإن ما ذكره عين النفاق والكفر فالوجه الأول بالنسبة إليه أوجه[1].

قوله: (أو ظلمة الضلال) توجيه آخر لجمع الظلمة والمراد بظلمة الضلال ظلمة الكفر وظلمة الخداع وهيجان الفتنة وغيرها عدها واحداً لاشتراكها في الانحراف عن الطريق القويم **(وظلمة سخط الله)** التابعة للأولى **(وظلمة العقاب السرمدي)** التابعة للثانية فلذا قدم الأولى على الثانية المتقدمة على الثالثة فالظلمة مجاز في الافراد كلها والإضافة من قبيل لجين الماء وذكر ظلمة العقاب السرمدي الكائنة في الآخرة ووجه حسنه مثل ما سبق.

قوله: (أو ظلمة شديدة كأنها ظلمة متراكمة) أي المراد ظلمة واحدة وهي ظلمة الكفر الخفي لكنها لشدتها استعير صيغة الجمع لها للمبالغة في شدتها وكمالها في بابها فشبه تعدد الكيفية بتعدد الافراد كما أشار إليه كما أنها ظلمات الخ فاستعمل ما هو موضوع للثاني في الأول وتقدير المضاف يخرج الكلام عن البلاغة.

قوله: (ومفعول ﴿لا يبصرون﴾ [البقرة: ١٧] من قبيل المطروح والمتروك) الأولى اكتفاء بأحدهما أي نزل منزلة اللازم بمعنى لا يتأتى منهم الإبصار لأنهم فاقدين الأبصار[2] وإن جعل الضمير راجعاً إلى المستوقد فجمع الظلمات باعتبار انضمام ظلمة الليل بظلمتي

قوله: ومفعول ﴿لا يبصرون﴾ [البقرة: ١٧] من قبيل المطروح المتروك أي لا من قبيل المقدر المنوي فكان الفعل غير متعد كأنه قيل تركوا في ظلمات متراكمة بحيث لا يتيسر منهم الإبصار قطعاً ويجوز أن يكون حذف المفعول للعموم والمبالغة ليفيد أنهم لا يبصرون شيئاً ما.

---

(١) والأحسن عدم التعرض لها والاكتفاء بالأولين بناء على أن أقل الجمع اثنان عند البعض أو الحاق ظلمة ظهور حالهم في مآلهم بهما.

(٢) فيه إشارة إلى أن جعله منزلاً منزلة اللازم أولى من تقدير المفعول عاماً أي لا يبصرون شيئاً لأن الأول يفيد أن ليس لهم حاسة البصر بخلاف الثاني.

الغمام وتطبيقه بقرينة قوله: ﴿لَّا يُبْصِرُونَ﴾ فإن ظلمة الليل وحدها لا ينافي الإبصار بالكواكب المضيئة فمن قال إنه ليس في الآية إشارة إلى الغمام وإلى تطبيقه يرد عليه أنه ليس في الآية إشارة أيضاً إلى الليل فإن أجاب بأن قوله ﴿في ظلمات﴾ يدل عليه أجبنا بأن قوله: ﴿لَّا يُبْصِرُونَ﴾ يدل على الغمام وتطبيقه لما عرفت وأما الجواب بأن المراد الظلمة الشديدة كأنها ظلمات متراكمة كما صرح به المصنف آخراً فراجع إلى ما ذكر وليس بمغاير للجواب المذكور في التحقيق **(فكان الفعل غير متعد)**.

قوله: (والآية مثل) فيه مسامحة والمعنى والآية مسوقة لتمثيل غير مختص بالمنافقين بل عام لكل من أتاه ضرباً من الهدى والمنافقون يدخلون تحت عمومه دخولاً أولياً قوله مثل إشارة إلى أن المختار عند المصنف حمل الآية على التشبيه التمثيلي أي تشبيه الهيئة بالهيئة فعلى هذا يكون الحكم المستفاد من الآية عاماً لا خاصاً بالمنافقين وأما إن حمل على التشبيه المفرق كان الحكم مختصاً بهم وتوضيح التشبيه التمثيلي والتشبيه المفرق سيجيء من المصنف في تفسير قوله تعالى: ﴿إن الله على كل شيء قدير﴾ [البقرة: ٢٠] فانتظر أو ارجع إليه وهذا العموم من دلالة النص لا من منطوقه لأنه مخصوص بالمنافقين لكون ضمير مثلهم راجعاً إليهم فلا إشكال بأن الضمير راجع إلى المنافقين فكيف العموم قوله **(ضربه الله تعالى)** وضرب المثل اعتماله من ضرب الخاتم وأصله وقع شيء على آخر **(لمن آتاه)** أي أعطاه **(ضرباً)** أي نوعاً **(من الهدى)** من الهداية أو من الاهتداء قد عرفت في سورة الفاتحة أن للهداية أنواعاً لا يحصيها عد لكنها تنحصر في أجناس مترتبة الأول إفاضة القوى والثاني نصب الدلائل والثالث إرسال الرسل وإنزال الكتب والرابع الكشف على القلوب السرائر إذا عرفت هذا فاعلم أنه لا يخلو أحد عن أن يعطيه الله تعالى ضرباً من الهداية لا سيما إفاضة القوى وإرسال الرسل فمن أضاع ذلك يدخل تحت عموم هذا التمثيل ومن هذا القبيل قوله تعالى: ﴿وأما ثمود فهديناهم﴾ [فصلت: ١٧] أي فدللناهم على الحق بنصب الحجج وإرسال الرسل ﴿فاستحبوا العمى على الهدى﴾ [فصلت: ١٧] فاختاروا الضلالة على الهدى كما اختاره المصنف في تفسير الآية المذكورة فالهدى في قوله ضرباً من الهدى عام للدلالة على ما يوصل إلى المطلوب غير مختص بالإيصال إلى البغية فيعم جميع الكفار وغيرهم من الذين آتاهم الله تعالى نوعاً من الهداية **(فأضاعه)** وإن لم يضر تصديقه وإذعانه كالعلماء المرزوقين بالعلم ولم يعملوا بمقتضاه فأضاعوه فبقوا متحسرين ومن هذا القبيل الإمارة والغناء وسائر النعم العظمى فمن أضاع تلك النعم يبن له الغبن في البيع والسلم فقوله **(ولم يتوصل به إلى نعيم الأبد)** أراد به العموم أي لم يتوصل به إلى نعيم الأبد أصلاً كالكفار أو لم يتوصل به إلى نعيم الأبد المترتب على العمل بالعلم والعدالة بالإمارة والتصدق من المال الحلال وغير ذلك **(فبقي متحيراً)** في أمره **(متحسراً)**

قوله: والآية مثل ضربه الله لمن آتاه ضرباً من الهدى مبني على أن التشبيه في الآية من قبيل التشبيه المركب وقوله أو مثل لإيمانهم الخ على أنه من التشبيه المفرق.

على ما فات منه من الانتفاع بهدايته والعمل بعمله والعدالة بسلطنته وفي الحديث ليس يتحسر أهل الجنة إلا على ساعة مرت بهم ولم يذكروا الله تعالى فيها كما في الحصن الحصين فاتضح منه أن الأوقات والساعات من جملة النعم والهداية فإنها من الأسباب التي يتوصل بها إلى نعيم الأبد فمن أضاعها في الهوى فيبقى متحسراً على الأبد فما ظنكم بما ذكرناه من النعم التي يتوصل بها إلى الروضات في دار الخلد (تقريراً) مفعول له لقوله ضربه لما تضمنته الأولى وهي ﴿أُولَٰئِكَ الَّذِينَ اشْتَرَوُا الضَّلَالَةَ بِالْهُدَىٰ﴾ الآية ووجه كونه تقريراً

قوله: تقريراً وتوضيحاً لما تضمنته الآية الأولى وهي قوله تعالى: ﴿أولئك الذين اشتروا الضلالة بالهدى فما ربحت تجارتهم وما كانوا مهتدين﴾ [البقرة: ١٦] فإن مضمونها اختيارهم العمى على الهدى وبقاؤهم على عدم الاهتداء وهذا أمر عقلي ومعنى معقول فصور هذا المعقول بالتمثيل في صورة المحسوس فمعنى التقرير والتوضيح استفيد من تشبيه المعقول بالمحسوس وتصويره بصورة الأمر المشاهد على ما قال صاحب الكشاف لما جاء بحقيقة صفتهم عقبها بضرب المثل زيادة في الكشف وتتميماً للبيان ثم قال بعد البيانات الشافية فإن قلت فبم شبهت حالهم بحال المستوقد قلت في أنهم غب الإضاءة خبطوا في ظلمة وتورطوا في حيرة ثم قال فإن قلت وأين الإضاءة في حال المنافق وهل هو أبداً إلا حائر خابط في ظلماء الكفر قلت المراد ما استضاؤوا به قليلاً من الانتفاع بالكلمة المجراة على ألسنتهم ووراء استضاءتهم بنور هذه الكلمة ظلمة النفاق التي ترمى بهم إلى ظلمة سخط الله وظلمة العقاب السرمدي ويجوز أن يشبه بذهاب الله بنور المستوقد اطلاع الله على أسرارهم وما افتضحوا به بين المؤمنين أو اتسموا به من سمة النفاق والأوجه أن يراد به الطبع لقوله: ﴿صم بكم عمي﴾ [البقرة: ١٨] وفي الآية تفسير آخر وهو أنهم لما اتصفوا بأنهم اشتروا الضلالة بالهدى عقب ذلك بهذا التمثيل لتمثيل هداهم الذي باعوه بالنار المضيئة ما حول المستوقد والضلالة التي اشتروها وطبع على قلوبهم بذهاب الله بنورهم وتركه إياهم إلى هنا كلامه السؤال الأول وقع عن وجه التشبيه بين المشبه والمشبه به أي في أي معنى قصد اشتراك حالهم بحال المستوقد حتى صح به تشبيهها بها فهذا صريح في أن السؤال عن وجه الشبه وتقرير الجواب أن وجه الشبه هو أن المنافقين والمستوقد جميعاً وقعوا عقيب مباشرة أسباب المطلوب في الحرمان والتحسر والخيبة والتحير فعن الأول عبر بالإضاءة وعن الثاني بالظلمة ولا خفاء في اشتراك الطرفين بالإضاءة والظلمة بهذا المعنى وبهذا سقط ما قاله الطيبي من أنه إن أريد حقيقة الإضاءة لم يشترك فيها حال المنافقين وإن أريد الإضاءة المجازية لم يشترك فيها حال المستوقد والتحقق فيه أن هذا من قبيل ما يتسامح فيه وبيانه أنه قد ذكر في مكان وجه التشبيه ما يستتبعه كما يقال هذا الكلام كالعسل في الحلاوة قصداً بالحلاوة إلى لازمها الذي هو ميل الطبع فكذا المقصود ههنا فإنهم وقعوا بعد لازم الإضاءة في لازم الظلمة ثم سأل عن لازم الإضاءة في حال المنافق ما هو فإن لازم الظلمة واضح كثير فأجاب بأن لازم الإضاءة الانتفاع بالكلمة المجراة على ألسنتهم من مناكرتهم واعفائهم عن المحاربة ومن الإحسان إليهم واعطائهم الحظوظ من المغانم فكأنه قيل حالهم كحال المستوقد في أنهم عقيب الانتفاع المعبر عنه بالإضاءة وقعوا في ظلمة النفاق المفضي إلى السخط والعقاب السرمدي أو ظلمة الافتضاح بين المؤمنين بالاطلاع على أسرارهم أو ظلمة الطبع الحاصل من تزايد الرين الحاصل بسبب إمهالهم على النفاق وهذا الأخير أوجه بدليل قوله تعالى: ﴿صم بكم عمي فهم لا يرجعون﴾ [البقرة: ١٨] فإن هذا من خواص أهل الطبع قال الفاضل أكمل الدين.

هو أن هذه الآية أيضاً عامة لغير المنافقين بدلالة النص فلا يضره كون المشار إليه بأولئك المنافقين (**وتوضيحاً لما تضمنته الآية الأولى**).

قوله: (ويدخل تحت عمومه هؤلاء المنافقون) أي دخولاً أولياً لوروده في شأنهم إذ عموم اللفظ مخصوص بهم وعموم الحكم وهو المراد هنا يدخل فيه المنافقون دخولاً أولياً لما عرفت ومن سواهم ممن شاركوهم في الوصف والحال ثانياً (**فإنهم أضاعوا ما نطقت به ألسنتهم من الحق**) والنطق بالحق وإن خالفه القلب حصول الهدى في الجملة لدلالته على الإيمان والتصديق لكون الإقرار علامة عليه وبهذا الاعتبار سمي إيماناً في مثل قوله تعالى: ﴿إن الذين آمنوا﴾ [البقرة: ٦٢] الآية وإن كان ذلك النطق خداعاً واستهزاء في نفس الأمر مبايناً لحصول الهدى ولهذا قال فيما مر وهم أخبث الكفرة لأنهم موهوا الكفر وخلطوا به خداعاً واستهزاء فعد إقرارهم من أسباب كونهم من أخبث الكفرة فكيف يكون ذلك الإقرار حصول الهدى في الجملة لكن الأمور تختلف حسناً وقبحاً باختلاف الاعتبارات واستوضح ذلك بلطم اليتيم فإنه حسن باعتبار التأديب قبيح باعتبار الإيذاء وفي الكشاف إشارة إلى ما ذكرنا حيث قال فإن قلت وأين الإضاءة في حال المنافق وهل هو أبداً إلا حائر خابط في ظلماء الكفر قلت المراد ما استضاؤوا به قليلاً من الانتفاع بالكلمة المجراة على ألسنتهم[1] ووراء استضاءتهم بنور هذه الكلمة ظلمة النفاق التي ترمي بهم إلى ظلمة سخط الله تعالى وظلمة العقاب السرمدي انتهى. أشار بقوله بنور هذه الكلمة إلى حصول الهداية لهم في الجملة بالمعنى الذي ذكرناه ومن ههنا جعل المصنف المنافقين في زمرة من آتاه الله تعالى

قوله: وفي الآية تفسير آخر معطوف على أول الكلام وهو قوله جاء بحقيقة صفتهم عقبها بضرب المثل هذا هو التفسير الأول إلى آخر ما ذكره من قوله: ﴿صم بكم عمي﴾ [البقرة: ١٨] كأنه قال أو يقول في تفسير قوله: ﴿مثلهم كمثل الذي استوقد﴾ [البقرة: ١٧] الآية أنهم لما وصفوا بأنهم اشتروا الضلالة بالهدى الخ وأما جمع الظلمات على تقدير أن ضمير تركهم للمنافقين فواضح ظلمة السخط وظلمة العذاب وجميع ما ذكر في الوجود المقدمة وعلى تقدير أنه للمستوقد يحتاج إلى اعتبار تراكمها يعني ظلمة بعد ظلمة للمبالغة أو يراد الحيرة والحرمان عما قصد من إيقاد النار.

---

(١) وتلخيص ما ذكره صاحب الكشاف أنه اعتبر في المستوقد السعي في ايقاد النار والكدح في إحيائها وحصول طرف من الاضاء المطلوبة وزوالها بانطفاء النار بغتة كما يدل عليه كلمة الفاء في ﴿فلما اضاءت﴾ [البقرة: ١٧] وحرمانه مما يتوصل إليه بالايقاد وبقائه في ظلمات متراكمة بحيث لا يبصر ولا يتأتى منه الرؤية أصلاً فضلاً عن الرؤية الطريق المطلوب واعتبر في المنافق وفي جانب المشبه القصد إلى ادعاء حدوث الإيمان وإجراء الكلمة على اللسان الذي هو كالنور وحصول منافع الأمن والأمان والخلاص عن ذل الخراج والجزية والخسران وانتفاء ذلك بالموت دفعة ووقوعه في ظلمات متراكمة فلوحظ في كل واحد من الجانبين هيئة وحدانية ملتئمة من تلك الأمور المتعددة فالتشبيه مركب وهو الذي اختاره الشريف قدس سره حيث قال إنه إشارة إلى تركيب وجه الشبه انتهى وجه الشبه أنهم عقيب حصول قوة الرجاء في الوصول إلى المطلوب وقعوا في حيرة الحرمان والخيبة.

ضرباً من الهدى وعد إقرارهم من أنواع الهدى فاحتجنا في وجيهه إلى ما ذكرناه وأما عبارة الكشاف حيث عد إقرارهم نوراً استضاؤوا به قليلاً فسالمة عن التكلف فهي أحسن مما اختاره المص.

قوله: **(باستبطان الكفر وإظهاره حين خلوا إلى شياطينهم)** أي أضاعوا ما نطقت به ألسنتهم بإظهارهم الكفر حين انفردوا مع شياطينهم قد عرفت أنه ضائع باستبطان الكفر وإضاعة الضائع من قبيل تحصيل الحاصل فإسقاطه أولى.

قوله: **(ومن آثر الضلالة على الهدى المجعول له بالفطرة)** أي يدخل تحت عمومه من آثر الضلالة الخ فهو عطف على هؤلاء المنافقون وهم وإن كانوا ممن آثر الضلالة لكن لإقرارهم الحق قابلوهم وقد فصلناه آنفاً في بيان أنواع الهداية والقول بأن من آثر الخ الظاهر إنهم المنافقون لا الكفار الذين تمحض كفرهم لعطفه بالواو ليس بشيء إذ المقصود بيان شمول من آتاه الله تعالى ضرباً من الهدى إلى هذه الأقسام ومثل هذا يحسن العطف بالواو كما يحسن بأو بالاعتبارين ومع ذلك في العطف بالواو هنا وبأو في قوله ﴿أو ارتد عن دينه﴾ [المائدة: ٥٤] نكتة وهي أن من آثر الضلالة الخ عام للمنافقين في نفسه لكن جعل مقابلاً هنا لما ذكرناه وأما من ارتد والعياذ بالله تعالى فلا يتناولهم مفهوماً أصلاً قوله: **(بعدما آمن)** أي إيماناً خالصاً تأكيد لما قبله.

قوله: **(ومن صح له أحوال الإرادة)** والمراد بالإرادة هنا هي التي أول أحوال السالك الذي حصل له نور الإرادة في الجملة بقرينة قوله ﴿فأذهب الله تعالى عنه﴾ الخ والإرادة في اصطلاح الصوفية على ما فهم من كلام أرباب الحواشي جمرة من نار المحبة في القلب مقتضية لإجابة دواعي الحقيقة والمحبة تعلق القلوب بالمحبوب وحده وعدم الالتفات إلى الغير وأحوالها ما يرد على السالك في أثنائها وبدايته التلذذ بالعبادات ونهايته حب الذات للذات في الحضرة الأحدية قيل والأحوال في اصطلاحهم هي ميراث العمل من المواهب الفائضة من الله تعالى وسميت أحوالاً لتحول العبد من دركات العبد إلى درجات القرب وقريب منه ما قيل الحال ما يرد على القلب بمحض الموهبة من غير تعمل واجتلاب كحزن وخوف أو قبض وبسط فإذا دام سمي مقاماً فإن المريدين لما حصل لهم أحوال الإرادة كما عرفت قال المص ومن صح له أحوال الإرادة ولم يحصل لهم الإرادة وهي الإقبال[1] بالكلية على الحق والإعراض عن الخلق قال أبو الحسن الوراق ومن لم يصح له فلا منافاة **(فادعى أحوال المحبة)** الحاصلة للأكابر الواصلين إلى المحبة فأذهب الله تعالى الخ لادعائه

---

(١) وهي الإقبال بالكلية على الحق والإعراض عن الخلق وإلى الله المشتكى من زمان غير الناس فيه ذلك وأثبت المحبة الجاذبة لمن يقبل بالكلية على الخلق والاعراض عن إطاعة الحق وأعجب من ذلك أن القوم يقبلون على مثل ذلك المدعي ويلتمسون الدعاء بل الإمداد منهم مع مشاهدتهم المنكرات وأنواع الترهات ورب الكعبة إن ذلك من أعظم اشراط الساعات وأكبر أنواع البليات وانتقام الله تعالى ممن يتعاظم على أهل الطاعات.

الوصول إلى مقام أعلى من مقامه وهو كذب يشبه النفاق وبقي في ظلمات دعاويه باطلة لا يبصر طريق الخلاص عنها وكذا طالب العلوم إذا ادعى مقاماً أعلى من مقامه واستحقر صاحب المقامات العالية لظنه أعلى مقاماً منه (**اذهب الله تعالى عنه ما أشرق عليه من أنوار الإرادة**) الاستكمال وبقي في ظلمة جهل مركب لا يرى طريق الخروج عنه وهذا غالب في طلاب زماننا أصلح الله تعالى حالنا وحالهم وأيضاً يدخل فيه من رغب في حقائق لم يستعد للوقوف عليها فإن السالك إذا انكشف له ما هو أعلى من مقامه لعله لا يحتمله ولا يستقر له فيضل به ضلالاً بعيداً وهذا حاصل ما نقله المصنف عن بعض الصوفية في قصة المائدة وظني أن دخوله تحت عموم من آتاه الله ضرباً من الهدى فأضاعه أظهر من دخول من صح له أحوال الإرادة الخ وحاصل ما ذكره المصنف في كون الآية مثلاً الخ أنه تمثيل مركب شبه الهيئة بالهيئة ولم يعتبر تشبيه المفرد بالمفرد وإن أمكن ذلك والمعنى أنه شبه حصول الهدى في الجملة وإضاعته وحرمانه من النعيم الأبدي وبقاؤه متحيراً متحسراً لا يهتدي بالنور والإضاءة المطلوبة للمستوقد وزوالها بانطفائها بغتة وحرمانه مما يتوصل إليه بالإيقاد وبقائه متحسراً لا يرى الطريق المطلوب ووجه الشبه هو أنهم وقعوا في حيرة شديدة وخيبة عظيمة عقيب حصول قوة الرجاء إلى المقصود والمعنى.

قوله: (**أو مثل لإيمانهم**) الأولى أو مثل لإقرارهم وهذا معطوف على قوله مثل ضربه الخ وهي حينئذٍ تشبيه مفرق لا تمثيل أخره لأن التمثيل راجح حسبما أمكن وإنه عام للمنافقين وغيرهم كما عرفته وهذا خاص بالمنافقين كذا قاله أكثر المحشيين ولا يخفى عليك أنه بعد اعتبار دلالة النص لا يظهر الفرق بين الوجهين في العموم ولعل لهذا قال مولانا خسرو أي تشبيه مخصوص بالمنافقين كما هو الظاهر.

قوله: (**من حيث إنه يعود**) أي يرجع (**عليهم بحقن الدماء**) أي صيانتها والحقن في الأصل الجمع تقول حقنت الماء في الآنية إذا جمعته وأطلق هنا على الحفظ لأنه كأنك جمعت الدم في صاحبه ومنعته عن الجريان فهو مجاز صار حقيقة فيه بالغلبة (**وسلامة الأموال والأولاد**) والمعنى إنهم بإقرارهم كانوا سالمين عن ذلك فإنهم إذا لم يقروا فإن لم يقبلوا الجزية كانت دماؤهم هدراً وإن قبلوها كان مالهم غير سالم بإعطاء الجزية وقيل المراد الحقن والسلامة مآلا أيضاً كما إذا ذهبوا إلى دار الحرب فاستولى عليها المسلمون وفيه تكلف.

قوله: (**ومشاركة المسلمين في المغانم والاحكام بالنار الموقدة**) متعلق بقوله مثل اخره عن قوله من حيث لأنه أهم في التمثيل ولتعليله بقوله (**للاستضاءة**) ولأنه أمر مختص بالمشبه فذكر في جنبه كما أن الاستضاءة أمر قائم بالمشبه به والجامع المشترك بينهما الانتفاع مطلقاً ولظهوره مما ذكره لم يذكره.

قوله: (**ولذهاب أثره**) أي ومثل لذهاب أثره فهو عطف على قوله لإيمانهم الخ لا للاستضاءة ولو قال بالنار الموقدة المستضيئة لكان أبعد عن الاشتباه (**وانطماس نوره**) أثبت النور لإقرارهم لأنهم استضاؤوا به قليلاً من الانتفاع وذلك الانطماس (**بإهلاكهم**) إما بسبب

إهلاكهم وإماتتهم **(وإفشاء حالهم)** الأولى أو إفشاء حالهم من نفاقهم وكفرهم فكانوا بعد مدة معدودين في زمرة الكافرين حتى نزل قوله تعالى: ﴿ولا تصل على أحد منهم مات أبداً﴾ [التوبة: ٨٤] الآية **(بإطفاء الله تعالى)** متعلق بمثل مقدر في قوله ولذهاب كما أشرنا إليه ومعطوف على بالنار بالواو العاطفة لشيئين والجار مقدم **(إياها)** أي النار لأنها مؤنث معنوي **(وإذهاب نورها)** أي بالكلية وهذا منطوق الكلام عبر بالإذهاب ميلاً لحاصل المعنى والمراد ذهاب الله بنورها وأما قوله إطفاء الله تعالى إياها فثابت باقتضاء النص ولم يذكر وقوعهم في الظلمات لما فهم من البيان المذكور قبل اعلم أن هذا الوجه الذي جعله المصنف وجهاً واحداً وجهان في الكشاف حاصل الأول أنهم انتفعوا بهذه الكلمة مدة حياتهم القليلة ثم قطعه تعالى بالموت فوقعوا في تلك الظلمات وحاصل الثاني أنهم استضاؤوا بهامدة ثم اطلع الله تعالى على أسرارهم فوقعوا في ظلمات انكشاف الأسرار والافتضاح والاتسام بسمة النفاق وإنما جعله كذلك قصداً للمبالغة إذ يكون المراد بالمثل ح بيان أنهم قصدوا بظاهر الإيمان المنفعة الدنيوية فترتب عليه المضار الدنيوية والأخروية جميعاً أما الأولى فبإفشاء حالهم حيث ترتب عليه مضرة اتسامهم بسمة النفاق ومضرة حرمانهم عما قصدوا ومضرة تعيير المؤمنين وأما الثانية فبإهلاكهم حيث يترتب عليه مضرة فقدان النور ﴿يوم ترى المؤمنين والمؤمنات يسعى نورهم بين أيديهم وبإيمانهم﴾ [الحديد: ١٢] ومضرة بقائهم في العقاب السرمدي ومضرة كونهم في الدرك الأسفل من النار والمفهوم من الكشاف ترتب إحدى المضرتين فكم بينهما فتدبر ولا يتوهم أنه الأولى فيخبط خبط عشواء انتهى. والظاهر من الروايات أن بعض المنافقين ترتب على نفاقهم المضرة الأخروية فقط حيث ماتوا ولم يعلم حالهم وأسرارهم فهم لم يبتلوا بمضرة اتسامهم بسمة النفاق بين عامة المسلمين وبمضرة تعيير المؤمنين والبعض الآخر ترتب على نفاقهم المضرتين إفشاء أسرارهم وكونهم في الدرك الأسفل من النار وأما مضرة بقائهم في العقاب السرمدي فمشتركة بين الكفار وليست مما يترتب على النفاق ثم النزاع في كون المذكور وجهاً واحداً أو وجهين مما لا طائل تحته ولعل لذلك قال فتدبر ولم يذكر كون تنكير النار للتعظيم إما لأنه[1] ليس في محله فإن محله قوله تعالى: ﴿استوقد ناراً﴾ [البقرة: ١٧] أو لأنه للتحقير عنده أو للتعظيم على تقدير وللتحقير على آخر والحمل على التعظيم أولى إذ المشبه به الهدى على ما اختاره المصنف والنار العظم يناسبه وفي جعل النار مفرداً والظلمات جمعاً إشارة لطيفة إلى أن الهدى واحد والضلال[2] متعدد.

قوله تعالى: ﴿صُمٌّ بُكْمٌ عُمْيٌ فَهُمْ لَا يَرْجِعُونَ ١٨﴾

قوله: (لما سدوا مسامعهم) السد بالفتح ضد الفتح والردم فوق السد أشير إليه في

---

(١) وتعرض الزمخشري له هنا لأن الوجه الأخير من الوجوه التي كونها يناسبه بيان كون لينكر نار للتعظيم أو لأن المقام واحد فكل موضع يكون محل ذكره.

(٢) ولهذا وجه النور وجمع الظلمة في قوله تعالى: ﴿الله ولي الذين آمنوا يخرجهم من الظلمات إلى النور﴾ [البقرة: ٢٥٧] الآية.

قصة ذي القرنين فلو اختير هنا لكان أبلغ ثم الظاهر إنه حقيقة في المحسوسات مجاز متعارف في المعقولات وفيه إشارة إلى أنهم لانهماكهم في الكفر والخداع أحدث الله هيئة في قواهم تمنعهم عن قبول الحق وهي المراد بالسد هنا وقد مر الكلام في قوله تعالى: ﴿ختم الله على قلوبهم﴾ [البقرة: ٧] لكن المصنف أسند السد إليهم لكونهم سبباً لإحداث تلك الهيئة ولك أن تحمله على ظاهر الآية المسامع جمع مسمع بكسر الميم كمنبر وهو خرق الأذن كذا نقل عن الراغب والظاهر القوة السامعة وهي الملائم لقوله كأنما أيفت مشاعرهم وهي آلة السمع وأما الفتح بمعنى موضع السمع فبعيد **(عن الإصاخة إلى الحق)** والإصاخة الاستماع المقرون بالقبول وهو منتف عنهم دون السمع مطلقاً وتعديته بإلى مع أنه معدى باللام يقال صاخ له وأصاخ لتضمنه معنى الميل.

قوله: (وأبوا أن ينطقوا به) منشأ إبائهم سد مسامعهم ولذا عطف عليه بالواو وينطقوا من الانطاق أي وأبوا أن يجعلوا **(ألسنتهم)** ناطقة بالحق ولو جعل أن ينطقوا من النطق وألسنتهم بدلاً منهم بدل اشتمال أو نصب بنزع الخافض لم يبعد **(ويتبصروا الآيات)** أي أبوا أن يتبصروا من التفعل والمعنى امتنعوا من أن ينظروا إلى الآيات الدالة على الحق سواء كانت عقلية أو نقلية لسد مسامعهم لأن من اختل قوته السامعة يكون محروماً من أكثر الخير ولذا عد السمع من أعظم النعم وللتنبيه على ذلك قدم السمع على البصر حيثما جمع بينهما في الذكر في أكثر المواضع من القرآن والأخبار وهنا أيضاً إشارة إلى ذلك حيث قدم صم على عمي ونبه المصنف على هذا بقوله في الأول لما سدوا مسامعهم وقوله ثانياً وأبوا الخ وإسناد النطق إلى اللسان مجاز لكونه آلة كما يدل عليه قوله **(بأبصارهم)** لكنه تفنن في البيان وجعل اللسان ناطقاً على تقدير والبصر آلة للإبصار وإنما قال إنهم أبوا أن ينطقوا بالحق مع أنهم ناطقون به لأن نطقهم لعدم مواطئة قلوبهم لا يعبأ به كما لا يعبأ استماعهم الحق في مجلس الرسول عليه السلام والشيء عديم النفع ملحق بالعدم.

قوله: (جعلوا) جواب لما وأشار بقوله **(كأنما أيفت مشاعرهم)** إلى أن قوله تعالى:

قوله: لما سددوا أن ينطقوا به ألسنتهم وأن ينظروا ويتبصروا بعيونهم جعلوا كأنما أزيفت مشاعرهم وانتقضت بناها التي بينت عليها الإحساس والإدراك قال الراغب الصمم صلابة من اكتناز الأجزاء ومنه صخرة صماً والبكم اعتقال في اللسان وأصله فيمن يولد أخرس والعمى يقال في عدم البصيرة والبصر جمعاً فمن ترك الاصغاء إلى الحكمة الربانية وأعرض عن الطرق الأخروية واشتغل عن تعرف حالهما ولم يمعن في تدبرهما صح أن يستعمل هذه الألفاظ فيه وهذه الآية مبنية على الآية الأولى مفسرة بحسب تفسيرها.

قوله: وأن ينطقوا ويتبصروا جمع النظر مع التبصر إشارة إلى استعمال العمى في عدم البصر والبصيرة جميعاً من حيث إنه يراد بالنظر التفكر بالقلب وبالتبصر الإدراك بالبصر ومشاهدة الغين وقيل إنما ذكر النظر والتبصر تنبيهاً على أن مجرد النظرة الأولى لا يكفي لأن النظرة الأولى حمقا بل لا بد ثم من اعتبار التأمل في النظر الثاني لأن التبصر لأنه ينبيء عن التعقل والإصاخة الاستماع.

قوله: ايفت على ما لم يسم فاعله أي صارت ذات آفة الآفة العاهة يقال قد ايف الزرع أي

﴿صُمٌّ بُكْمٌ﴾ من قبيل التشبيه البليغ وليس باستعارة كما حقق النحرير في المطول نقلاً عن جميع المحققين لكن له بحث سنذكره إن شاء الله تعالى وسيصرح به المص وأنهم ليست حواسهم مؤوفة حقيقة لكنها لما لم تستعمل فيما خلقت له شبهت بالمؤونة الخ. وأيفت مجهول آف بوزن قال وفي القاموس الآفة العاهة أو عرض مفسد لما أصابه وأيضاً الزرع فهو مؤوف ومئيف على خلاف القياس لأن فعله لازم مشاعرهم المشاعر جمع مشعر بفتح الميم موضع الشعور وبكسرها آلة الشعور والمراد الحواس الظاهرة وفيه تغليب إذ اللسان ليس من المشاعر (وانتفت) أي كما انتفت (قواهم) جمع القوة الحاسة الخمس الظاهرة لكن المراد هنا القوة السامعة والباصرة والقوة الناطقة عدت منها تغليباً كما مر وذكر القوة مطلقاً مبالغة في عدم عودهم إلى الهدى وما ذكرناه مقتضى قوله تعالى: ﴿صُمٌّ بُكْمٌ عُمْيٌ﴾ حيث نفى عنهم القوى الثلاثة فقط فما قيل من أنه وفي إطلاق المشاعر والقوى تنبيه على أن ما ذكر من الصمم والبكم والعمى على سبيل الاختصار في البيان والاعتماد على تنبيه السامع والمراد أنه كناية عن اختلال جميع المشاعر والقوى فضعيف إذ القوة الذائقة واللامسة والشامة لم يتعرض لاختلالها[1] في موضع والتزام عموم اختلال القوتين إلى ما عداهما غير مستحسن ألا يرى أن المص لم يجعل الختم في قوله تعالى: ﴿خَتَمَ اللَّهُ﴾ [البقرة: ٧] الآية. عاماً إلى سائر القوى.

قوله: (كقوله: ﴿صم﴾ [البقرة: ١٨] **إذا سمعوا خيراً ذكرت به وإن ذكرت بسوء عندهم أذنوا)** هو من بيت الحماسة لقعنب أحد بني عبد الله بن غطفان وقبله:

إن يسمعوا ريبة طاروا بها فرحاً   مني وما سمعوا من صالح دفنوا

﴿صم﴾ [البقرة: ١٨] الخ. قوله: مني متعلق بيسمعوا أو لا ينبغي أن يكون صفة لفرحاً على معنى فرحاً لهم كائناً من قبلي فإن مقتضى المقام أن سماع الريبة بأن يكون من قبله وإلا يعم كل ريبة فلا مساغ له إلا بدعوى القرينة فيؤول إلى التعلق بسمعوا والمعنى هم أي الأعداء صم أي كصم في عدم الإصغاء إلى ما نسب إليه من المكارم والمآثر وهو المراد بقوله: **(إذا سمعوا خيراً)** ذكرت متكلم وحده به وفي جمع صم مع سمعوا صنعة

أصابته آفة فهو مؤوف قال الشيرازي تقديم الصمم على البكم بين وأما تأخير العمى فلأنه شامل العمى الفؤاد الحاصل من طرق المبصرات بعدم التبصر والحاصل من عدم تبصره في نفسه وهو بهذا المعنى متأخر لأنه معقول صرف.

قوله: أذنوا أي استمعوا من قولك أذنت الشيء إذناً إذا أصغيت إليه وهذا البيت من أبيات الحماسة وقبله:

إن يسمعوا ريبة طاروا بها فرحاً   عني وما سمعوا من صالح دفنوا

---

(١) إذ الحق إما من قبيل المسموع أو المبصر وليس من الملموسات والمذوقات والمشمومات وانتفاؤها لا يضر المقصود.

التضاد وإشارة إلى أنهم ليسوا بأصم بل هم متصامون قوله (آذنوا) أي استمعوا وفرحوا نقل عن الراغب إذن استمع نحو: ﴿وأذنت لربها وحقت﴾ [الانشقاق: ٢].

ويستعمل في العلم الذي يتوصل إليه بالسماع انتهى. ومعنى الاستماع هنا أحسن للمقابلة ومعنى علم أدركوه وعلموه وإن صح لكن يفوت المقابلة (**وكقوله**:

أصم عن الشيء الذي لا أريده وأسمع خلق الله حين أريد)

قوله: (**أصم**) أفعل صفة مشبهة أي أنا أصم إن كان الشاعر وصف نفسه أو هو أصم إن كان مدح غيره وأسمع أفعل تفضيل أي أنا أسمع أو هو أسمع وتعديته الصمم بعن لما فيه من تضمين معنى الإعراض.

قوله: (**وإطلاقها عليهم على طريقة التمثيل لا الاستعارة**) أي استعمالها فيهم والإطلاق في الأصل ضد التقييد وفي الاصطلاح استعمال اللفظ في المعنى حقيقة كان أو مجازاً وإطلاق الصفات الثلاث على الحقيقة بتقدير الكاف أي هم كصم الخ فيكون تمثيلاً وتشبيهاً كما ذكره فالضمير المؤنث لقوله: ﴿صُمٌّ بُكْمٌ عُمْىٌ﴾ باعتبار أنها صفات عبر عنها بهذه الألفاظ والطريقة مؤنث الطريق معروف والمراد بها هنا الأسلوب والنهج وإنما أقحمها ولم يقل على التمثيل لكون أداة التشبيه محذوفة حتى ذهب بعضهم إلى أنه استعارة والمختار عند الشيخين كون مثل هذا تشبيهاً بليغاً لما سيجيء.

قوله: (**إذ من شرطها**) أي من شرط الاستعارة إدخال من التبعيضية لأن المراد

قوله: اصم أي هو اصم عما لا يهول وهو سميع لما يسره وقوله اصم عن الشيء أي أنا أصم وأصم في البيتين صفة مشبهة.

قوله: واطلاقها عليهم أي اطلاق هذه الكلمات أعني لفظ الصم والبكم والعمى على المنافقين على طريق الحمل فإن التقدير هم صم بكم عمي على طريق التمثيل أي على طريق التشبيه التمثيلي حيث شبهت حالهم في عدم نفوذ الحق في مسامعهم وإبائهم عن النطق به وعن النظر والتبصر لما فيه سعادة الدارين بحال الأصم والأبكم والأعمى وإنما جعله من باب التشبيه دون الاستعارة لأن من شرط الاستعارة المصرحة جعل الكلام خلوا عن المستعار له وهو ههنا مذكور فإن المقدر في حكم الذكر فهذا في كونه من باب التشبيه المصطلح مثل قولك زيد أسد فإنه ليس استعارة عند محققي أهل البيان بل هو من التشبيه البليغ وذلك أن حق التشبيه ذكر أركانه الأربعة المشبه والمشبه به واداته ووجهه وحين لم يذكر وجه الشبه دل على العموم وههنا كذلك وفي كل من الحمل والعموم من المبالغة ما ليس في غيره فإن حذف الأداة يدل على أن المشبه عين المشبه به وحذف الوجه يدل على أنه هو من كل الوجوه وأما حذف المسند إليه هل فيه بلاغة أم لا ففيه خلاف ومذهب صاحب المفتاح أنه ليس في حذفه بلاغة لكون المقدر كالملفوظ لكن لا يخلو من نوع مبالغة فإن دلالة المسند على المسند إليه المقدر في نحن أسد على وفي الحروف نعامة قريب من دلالة الأسد على الشجاع في قولك رأيت أسداً يرمي ولهذا وقع اختلاف العلماء فيه.

بالشرط الجنس **(أن يطوى ذكر المستعار له)** أي ويجعل الكلام خالياً عن ذكره لفظاً أو حكماً قوله **(بحيث يمكن حمل الكلام على المستعار منه)** أي المشبه به الخ إشارة إلى ذلك التعميم **(لولا القرينة)** حالية أو مقالية والمراد أن لا يكون المستعار له أي المشبه مذكوراً

قوله: بحيث يمكن حمل الكلام على المستعار منه لولا القرينة هذا في صورة إرادة المعنى المجازي للفظ بلا نصب قرينة صارفة عن إرادة حقيقته كما إذا قلت لقيت أسداً وأردت بأسداً رجلاً شجاعاً فإنه بدون نصب القرينة صالح لأن يراد به الحقيقة وأن يراد به المجاز وأما إذا قلت بعده في الحمام تعين أنه استعارة قال الفاضل أكمل الدين فيه نظر لأن قولك لقيت أسداً منصرف إلى الحقيقة وح منتفي عنه الصلاحيتان الحقيقة فلأن اللفظ إذا استعمل بغير قرينة تصرفه عنها اتصف بكونها مرادة لا بصلاحية أن ترادوا أما صلاحية المجاز فلأن الحقيقة إذا كانت مرادة فما دام كذلك لا يصلح أن يراد به المجاز لئلا يلزم الجمع بينهما نعم لفظ لقيت أسداً قيل أن يستعمله المتكلم صالح لأن يريد به الحقيقة فيخليه عن القرينة وأن يريد به المجاز فيقرنه بها هذا لأن لإرادة المتكلم مدخلاً في دلالات الألفاظ على مدلولاتها أقول يمكن أن يجاب عنه بأن المراد بإمكان الحمل على الحقيقة صلاحية حمل المخاطب اللفظ على الحقيقة فإن المخاطب حين سمع من المتكلم هذا الكلام عند إرادة المتكلم به المعنى المجازي يمكن أن يتردد في أنه أراد به الحقيقة أو المجاز فلولا أنه صالح للحقيقة لما تبادر الذهن إليها عند عدم القرينة ولولا أنه صالح للمجاز لما انصرف إليه بعد نصب القرينة والحاصل أن معنى إمكان إرادة الحقيقة عند عدم القرينة وصلاحية اللفظ لها إنما نشأ من تجويز السامع أن المتكلم عسى أن يريد به المعنى المجازي لكن سكت عن نصب القرينة لغرض من الأغراض وهذا التجويز لا يمتنع من المتكلم وتجويز ذلك ينفي الجزم بتعين الحقيقة أيضاً وهذا هو معنى الصلاحية وإمكان الحمل على الحقيقة وقال الطيبي هذا مبني على القول بالادعاء الذي هو أصل الاستعارة وإلا فمعنى الحقيقة هو المتبادر إلى الذهن عند خلو الكلام عن القرينة وتعين الاستعارة عند وجودها وذلك أن المتكلم عند الاستعارة يدعي أولاً أن المشبه داخل في جنس المشبه به وفرد من أفراد حقيقته فالمستعار كاللفظ المشترك بين مفهوميه ولولا القرينة المبينة لم يعلم المراد قال الفاضل أكمل الدين وهذا التكليف كما ترى لتصحيح استعمال الصلاحية في هذا الموضع فإن اللفظ المشترك صالح لأن يراد به أحد معنييه لا ينصرف إلى أحدهما إلا بقرينة بخلاف الحقيقة والمستعار فإن المتكلم وادعى ذلك لم يخرج اللفظ عن كونه مجازاً ولا القرينة عن كونها دالة على نفي إرادة الحقيقة لا دلالتها على تعيين المراد كما في المشترك وإذا كان كذلك لم يبق لصلاحية صالحة للذكر فيما نحن فيه إلا على الأوجه الذي قدمناه أقول الكلام في أن ما لا قرينة له صالح للمعنيين لأنه كاللفظ المشترك يحتاج في تعيين المراد إلى القرينة وليس الكلام فيما فيه قرينة ولا فيما أنه خارج عن المجاز أو غير خارج عنه قال صاحب الكشاف والاستعارة إنما تطلق حيث يطوى ذكر المستعار له ويجعل الكلام خلوا عنه صالحاً لأن يراد به المنقول عنه والمنقول إليه لولا دلالة الحال أو فحوى الكلام كقول زهير لدي أسد شاكي السلاح البيت واختلف في قول زهير هذا فقال الطيبي الاستشهاد به لدلالة الحال على الاستعارة وكذا الرازي وقال الشيرازي إنه نظير ما يدل عليه فحوى الكلام لأن شاكي السلاح يدل عليه الشوكة شدة إلباس وحدة السلاح يقال شاك الرجل أي ظهرت شوكته وحدته فهو شائك السلاح وشاكي السلاح مقلوب منه مقذف أي يقذف ويرمى به كثيراً إلى الوقائع والحروب.

على وجه الحمل نحو زيد أسد أو لا نحو لجين الماء بدليل أنه جعل قوله:

قد زر أزراره على القمر

من قبيل الاستعارة مع اشتماله على ذكر الطرفين[١] كما في المطول فهنا ذكر المستعار له ينبيء عن التشبيه سواء كان على وجه ينبيء عن التشبيه لكون الحمل بين طرفيه والمص سكت عنه لما فصل في محله.

قوله: (بحيث يمكن حمل الكلام على المستعار منه) أي يجب حمله عليه إذ عند انتفاء القرينة المانعة يجب حمل الكلام على حقيقة المستعار منه كما يمتنع حمله عليه عند وجود تلك القرينة فالمراد بالإمكان هو الإمكان المجامع للفعل والوجوب والتعبير بالإمكان ليحسن التقابل إذ عند وجود القرينة يمتنع وعند انتفائها يمكن فلا يرد عليه ما يرد على قول صاحب الكشاف ويجعل الكلام خلوا عنه صالحاً لأن يراد به المنقول عنه والمنقول إليه لولا دلالة الحال أو فحوى الكلام من أنه إذا عدمت القرينة لم يصلح اللفظ للمعنى المجازي والجواب بأنه صالح له في نفسه مع قطع النظر عنه ضعيف فإن القرينة المانعة إذا تحققت يصلح اللفظ للمعنى الحقيقي في نفسه مع قطع النظر عنها ولشراحه تكلفات في دفع ذلك الإشكال والكل لا يخلو عن دغدغة وإهمال والقول بأن الآية من قبيل الحال ناطقة فيكون استعارة تبعية لا تشبيهاً ليس بشيء لأن الطرفين هنا مذكوران[٢] وفي المثال المذكور ليس المستعار له وهو الدلالة بمذكور وبهذا يظهر ضعف ما قيل ويمكن أن يقال إنه بتقدير مثل أي مثل صم فيصير تشبيهاً وإن لم يقدر فهو استعارة فالكلام يحتمل كليهما فلا يتم طي ذكر المشبه بالكلية في الاستعارة التبعية انتهى. والحاصل أنه إذا كان المشبه مذكوراً أو مقدراً وح فاسم المشبه به إن كان خبراً عن المشبه أو في حكم الخبر كخبر باب كان وأن والمفعول الثاني لباب علمت والحال والصفة فالأصح أنه يسمى تشبيهاً لا استعارة لأن اسم المشبه به إذا وقع هذه المواقع كان الكلام موضوعاً لإثبات معناه لما أجرى عليه أو نفيه عنه فإذا قلت زيد أسد فصوغ الكلام في الظاهر هو لإثبات معنى الأسد لزيد وهو ممتنع على الحقيقة فيحمل على أنه لإثبات شبه من الأسد له كذا في المطول وإلى هذا أشار المص بقوله وههنا وإن طوى ذكره بحذف المبتدأ لكنه في حكم المنطوق الخ.

قوله: (كقول زهير:

لدي أسد شاكي السلاح مقذف ... له لبد أظفاره لم تقلم)

قوله: لبد جمع لبدة وهي الشعر الذي على رقبته يتلبد.

---

(١) والحاصل أن ذكر المستعار له إذا لم يكن بين طرفيه حمل أو ما في معناه لا ينافي الاستعارة وما في معنى الحمل كلجين الماء.

(٢) نعم لو قيل إن الصمم وأخويه مصادر وأن الاستعارة بين المصادر لا بين الذوات لكان الأمر كذلك لكن التشبيه بين الذوات وسيجيء الكلام فيه.

هو زهير بن أبي سلمى الشاعر المشهور **(لدي أسد)** أي عنده **(شاكي السلاح)** أي حاد السلاح من الشوكة بمعنى شدة البأس وحدة السلاح فأصله شاوك قلبت العين إلى مكان اللام فصار شاكو فاعل فصار شاك مثل قاض فشاك السلاح بكسر الكاف وهذا هو المشهور وقيل أصله شاكك من الشكة وهي السلاح فاجتمع مثلان فأبدلوا الثانية ياء للتخفيف كتقضي البازي فاعل كإعلال قاض والكاف مكسور أيضاً ومن ضم الكاف ففيه قولان أحدهما إن أصله شوك فانقلبت واوه ألفاً وقيل هو محذوف من شائك وفيه لغة ثالثة شاك بتشديد من الشكة بكسر الشين وتشديد الكاف وهي السلاح وآلات الحرب كذا نقل عن ابن السيد في المقتضب والقول الأول هو المشهور المتداول **(مقذف)** اسم مفعول من التقذيف مبالغة القذف السمين الكثير اللحم كأنه رمى باللحم وقذف به كذا فسروه فح بكون مقذف مستعاراً بالتبع فعلى هذا يكون ترشيحاً أو أوقع في الحروب والوقائع كأنه رمى به في الحروب والوقائع فح يكون تجريداً وقرينة الاستعارة شاك السلاح وإن قيل إن القرينة حالية بأن إنشاء الشاعر البيت في مقام تحقق فيه القرينة الحالية على عدم إرادة المعنى الموضوع له فشاك السلاح تجريد والمقذف إما ترشيح أو تجريد كما عرفت **(له لبد)** على وزن علم الشعر الملتزق بعضها ببعض واللبدة شعر الأسد المتلبد على رقبته ويقال للأسد ذو لبدة واللبد كعنب جمعها وهذا هو المراد في البيت **(أظفاره)** جمع ظفر **(لم تقلم)** من التقليم بمعنى القطع ومنه القلم لقطع طرفه أو لأنه معد للقطع عدم تقليم الأظفار كناية عن القوة ونفي الضعف إذ الأظفار من آلة الحرب كما هو المتعارف في الحبشة فيلزم لعدم تقليمه القوة وهي المراد فيكون لم نقلم ترشيحاً لأن عدم تقليم الأظفار بهذا المعنى أخص بالأسد فلا إشكال بأن الوصف بعدم تقلم الأظفار إنما تعارف فيما من شأنه تقليم الأظفار وهو الإنسان فيكون فيه شائبة تجريد كذا نقل عن حواشي الكشاف قيل وفي المصراع مبالغات جعله ذا لبد فكأنه أسود إذ لا يكون لأسد إلا لبدة وحصر اللبد فيه بقرينة تقديم الظرف والمبالغة في نفي الضعف فإن المبالغة في لم تقلم راجع إلى النفي ولا يجعل النفي داخلاً على المبالغة ونظيره قوله تعالى: ﴿وما أنا بظلام للعبيد﴾ [ق: ٢٩] انتهى. يعني أن أصله لم تقلم بالتخفيف من الثلاثي ثم نقل إلى التفعيل للمبالغة في النفي لا أنه نقل إلى التفعيل ثم أدخل النفي عليه ليكون نفي المبالغة وقوله تعالى أصله وما أنا بظالم ثم نقل مع نفيه إلى الفعال للمبالغة في النفي ثم المراد بقوله كقوله زهير التمثيل للاستعارة المنفية وليس نظيراً لما نحن فيه كما يتبادر أولاً من عبارته.

قوله: اظفاره لم تقلم أي براثنه لا يعتريها ضعف يقال للضعف مقلوم الظفر وقلم الظفر قطعه قد اجتمع في هذا البيت تجريد الاستعارة وترشيحها أما تجريدها فقوله شاكي السلاح مقذف فإن تمام السلاح وحدته والقذف إلى الوقائع إنما يلائمان المستعار له وهو الرجل الشجاع وذكر ملائم المستعار له تجريد في اصطلاحهم وأما ترشيحها وهو ذكر ملائم المستعار منه فهو قوله له لبد اظفاره لم تقلم فإن اللبدة وعدم تقليم الاظفار إنما هما من خواص المستعار منه وهو الأسد الحقيقي.

قوله: (ومن ثمة ترى[١] **المفلقين السحرة)** أي ومن أجل ذلك ومن التعليلية من متفرعات معنى الابتداء إذ العلة منشأ المعلول ومبتداه والمفلقين جمع مفلق اسم فاعل وهو من يأتي بالفلق بالفتح أو بكسر فسكون وهو الأمر الغريب العجيب والمراد الآتين بالعجائب وهي كالسحر في الغرابة وعن هذا قال السحرة مجازاً كما في الحديث إن من البيان لسحراً يعني أن بعض الناس بمثابة السحر في ميلان القلوب أو في العجز عن إتيان مثله وهذا النوع ممدوح إذا صرف إلى الحق أو مذموم إذا صرف إلى الباطل والحاصل إذا بلغ الكلام في غاية من البلاغة ونهاية من الفصاحة كان مشابهاً بالسحر في ذلك **(يضربون عن توهم التشبيه صفحاً)** أي يعرضون عنه وضرب الصفح كناية عن الإعراض والتناسي لأنه من ضرب بمعنى أعرض والصفح الإعراض مصدر ليضرب من غير لفظه **(كما قال أبو تمام الطائي)**.

قوله: ومن ثمة أي ومن أجل أن الاستعارة مشروطة بطي ذكر المستعار له ترى المفلقين السحرة أي ترى البلغاء الذين يأتون دقائق البلاغة بأمور عجيبة اتياناً شبيهاً بالسحر قال الجوهري الفلق الداهية والأمر العجيب.

قوله: يضربون أي يعرضون عن توهم التشبيه إعراضاً تاماً وصفحاً كلياً كأنهم يتناسون التشبيه ويبنون على المستعار له ما تصح أن يبنى على المستعار منه كما في قول أبي تمام ويصعد البيت وأوله:

فما زال يفرع تلك العلى ... مع النجم مرتدياً بالعماء

وفروع العلى مستعار من فروع المنابر والجبال استعار العلو المكاني لعلو المكانة والمرتبة وتناسى التشبيه حيث بنى على علو المكانة ما يبنى على علو المكان وهو الحاجة في السماء وقيل هو ظن الجهول بأن له حاجة فيها وقيل الصعود فإنه مستعمل في المكان واللام في لظن موطئة للقسم وإنما كان مبني الاستعارة تناسي التشبيه لأن التشبيه يقتضي الطرفين المشبه والمشبه به والاستعارة إنما هي بعد ادعاء أن المشبه عين المشبه به لا شيء آخر فينا في ذلك الادعاء ذكر المشبه لأن ذكره يذكره وقوع التشبيه المستدعي للمغايرة بينهما مع أن المدعي سلب المغايرة وادعى ثبوت الاتحاد وهم قد يتناسون التشبيه مع التصريح بذكر الطرفين كما في قوله:

هي الشمس مسكنها في السما ... فعز الفؤاد عزاء جميلا

فلن تستطيع إليها الصعودا ... ولن تستطيع إليك النزولا

وما في الآية من هذا القبيل لأنه تشبيه بليغ مثله وهو إذا كانوا مع التشبيه والأعراف بالأصل يسوغون أن لا يبنوا إلا على الفرع فهم إلى تسويغ ذلك مع جحد الأصل في الاستعارة أقرب وأنشد صاحب الكشاف في هذا الباب حيث قال:

لا تحسبوا أن في سرباله رجلا ... ففيه غيث وليث مسبل مشبل

---

(١) ثمة بفتح الثاء المثلثة وتشديد الميم المفتوحة للإشارة إلى المكان في أصل وضعها واختلف في أنها هل هي إشارة إلى البعيد أو القريب فتجوز بها في المعاني في كلام المصنفين لكونها منشأ لما ذكر معها فكأنها مكانها وقد ترتسم بهاء السكت لأنها تلحقها في الوقف وقيل إنها للتأنيث وهو لغة فيها كذا قيل.

قوله: (ويصعد حتى) أي يزيد بن خالد الشيباني لأن أبي تمام يرثي بهذه القصيدة يزيد بن خالد ويصعد استعير هنا للعلو في المرتبة ولتناسي التشبيه بنى عليه ما يبني على العلو في المكان من **(يظن الجهول بأن له حاجة في السماء)** واختار صيغة الجهول المفيد للمبالغة إشارة إلى أنه بلغ في العلو أنه لا يتوهم في حقه الحاجة إلا الجاهل البالغ فيه إذ العاقل يعرف أن الله تعالى أغناه عن غيره فلا حاجة له في السماء وفي اختيار لفظه الظن إشارة إليه لأن بعض الظن أثم حتى يظن ويروى بدله حتى لظن باللام الابتدائية دخلت على الماضي بتقدير قد.

قوله: (وههنا وإن طوى ذكره لحذف المبتدأ) استئناف جواب سؤال مقدر يعني أن ذكر الطرفين المانع للاستعارة أعم من أن يكون مذكوراً لفظاً أو تقديراً وههنا وإن لم يذكر المستعار له لفظاً لكنه مذكور تقديراً لأن صماً لكونه خبراً يقتضي مبتدأ فلا يكون استعارة لفقد شرطها فيكون تمثيلاً وتشبيهاً ولما ذكر المستعار له على طريق القصد لكونه مبتدأ فلا يرد عليه أنه لم لا يجوز أن يكون هذا من قبيل:

لا تعجبوا من بلى غلالته ... قد زر أزراره على القمر

فإن ذكر المستعار له في هذا البيت غير مقصود بالذات لعدم الحمل أو ما في معناه بين طرفيه بخلاف ما نحن فيه **(لكنه في حكم المنطوق به ونظيره)**.

وجه الاستشهاد به أنه شبهة بالغيث والليث ونسي التشبيه فوصفه بالاسبال وأشبال وقال الشيرازي الاستشهاد به كالاستشهاد بقول أبي تمام وذلك لأن الضمير في فيه للسربال فكان كقولك في الحمام أسد وهو استعارة لا محالة ولا ينافيها ذكر المستعار له وهو الضمير في سرباله وفي فيه لأن ذلك لا ينبيء عن التشبيه كما في قولك سيف زيد في يد أسد ومنه قوله:

لا تعجبوا من بلى غلالته ... قد زر أزراره على القمر

فإنه استعار القمر للمحبوب ولا ينافيها ذكر المستعار له المعبر عنه بالضمير في غلالته وأزراره لأنه ذكر بحيث لا ينبيء عن التشبيه والمنافي للاستعارة هو الذكر المنبيء عن التشبيه نحو زيد أسد وهم صم ويجوز أن يكون من باب الترشيح مشتملاً على كناية كقولك البحر في برده بيان ذلك أن قولك البحر في برده كناية عن كونه جواداً فإذا قيل البحر في برده وليس في برده رجل كان سلب كون ما في برده رجلاً ترشيحاً لاستعارة البحر له لكون هذا الترشيح منسياً للتشبيه ومبنياً لدعوى أنه بحر ليس شيئاً غيره وكذلك ما في بيت صاحب الكشاف ويجوز أن يعود الضمير إلى رجلاً ويكون تجريداً وفيه بعد لفظاً ومعنى أما معنى فلأن ما وقع في حيز العلة لنهي الحسبان لا يصلح للعلية له حينئذٍ وأما لفظاً فلدخول فاء التعليل على ما لا يصلح للتعليل.

قوله: ونظيره يعني في كونه تشبيهاً وكون ذكر المسند إليه مطوياً منوياً قول من يخاطب الحجاج أسد علي أي أنت أسد علي ويجوز تعلق الجار بالجوامد إذا تضمنت معنى رائحة من الفعل والأسد والنعامة لما اشتهر في معنى الشجاعة والجبن جاز تعلق علي وفي بهما وبعد هذا البيت:

هلا حملت على غزالة في الوغى ... بل كان قلبك في جناحي طائر
غشيت غزالة جفلة بفوارس ... تركت فوارسه كأمس الدابر

قوله: (**أسد علي**) البيت لعمر بن دحطان مفتي الخوارج وزاهدها يهجو الحجاج أي أنت أسد علي يخاطب به الحجاج ولوحظ في أسد معنى الشجاع وتعلق به علي في علي (**وفي الحروب**) متعلق (**نعامة**) فإن النعامة مثل يضرب في الجبن كأنه قيل وفي الحروب جبان (**فتخاء تنفر من صفير الصافر**) بفاء ومثناة فوقية وخاء معجمة ممدودة معناها مسترخية الجناحين وهو من صفاتها اللازمة وفي الكشف فتخاء من باب التصوير فإن النعامة كلها كذلك فلا تكون الصفة مخصصة مقيدة بل التصوير ما هو اللازم لها مبالغة في الذم والهجو (**والصفير**) صوت بلا حرف (**والصافر**) الريح أو مطلق الصائت بلا حرف اختلفوا في أن اسم المشبه به ههنا مستعمل في معناه الحقيقي حتى يكون تشبيهاً أو في معنى المشبه كالرجل الشجاع حتى يكون استعارة فذهب الشيخان إلى الأول ولهذا قال المص ونظيره أسد علي الخ. واختار النحرير التفتازاني الثاني وقال قد شهد به الاستعمال فإن معنى أسد مجترىء صائل ومعنى نعامة في الحروب جبان هارب قال ابن مالك إذا قلت أسد مشيراً إلى السبع فلا ضمير في الخبر وإذا قلت مشيراً إلى الرجل الشجاع ففيه ضمير مرفوع به لأنه مؤول بما فيه معنى الفعل ولو أسند إلى ظاهر لرفعه كقولك رأيت رجلاً أسد أبوه وفي المطول قال فإن قلت قد استدل صاحب الكشاف على ذلك بأنك إذا قلت زيد أسد أوقعت أسداً على زيد ومعلوم أن الإنسان لا يكون أسد أوجب المصير إلى التشبيه بحذف أداته قصداً إلى المبالغة قلت: لا نسلم وجوب المصير إلى ذلك وإنما يجب إذا كان الأسد مستعملاً في معناه الحقيقي وأما إذا كان مجازاً عن الرجل الشجاع فصحة حمله على زيد ظاهرة لأن قولنا زيد أسد أصله زيد رجل شجاع كالأسد فحذفنا المشبه به في معناه فيكون استعارة ويدل على ما ذكرنا أن المشبه به في مثل هذا المقام كثيراً ما يتعلق به الجار والمجرور كقوله أسد علي أي مجترىء على صائل انتهى. ومراده بأن المشبه رجل شجاع أن المشبه رجل مقيد بشجاع على أن التقييد داخل والقيد خارج إذا سد في قولنا رأيت أسد يرمي ليس استعارة عن زيد إذ لا ملازمة بينهما ولا دلالة عليه بل استعارة عن شخص موصوف بالشجاعة فكذا قولنا زيد أسد فلا يرد إشكاله قدس سره بأن مجموع رجل شجاع

حكي أن الحجاج قتل شبيباً الخارجي فحاربته امرأته سنة وهرب الحجاج وهي تتبعه فقيل له ذلك تعييراً أي هلا حملت على هذه المرأة في الوغى بل كان قلبك في الرجيف والخفقان كأنه في جناحي الطير وروي هلا كررت من الكر وهو الرجوع.

قوله: جفلة أي ذات جفلة يقال رجل ذو جفلة إذا كان مبالغاً فيما أخذه والفتخاء مسترخية الجناح والنعام يضرب به المثل في الجبن معناه هلا رجعت على هذه المرأة بعد الهرب منها وحذف المسند إليه تطهير اللسان عن ذكره قيل دخلت الكوفة في ثلاثين فارساً وفيها ثلاثون ألف مقاتل فصلت الفجر وقرأت البقرة وحاربته سنة وفي هذه الواقعة أنشد:

أقامت غزالة سوق الضرا ... ب لأهل العراقين حولاً قميطا

وقد سبق في تفسير قوله ﴿يقيمون الصلاة﴾ [المائدة: ٥٥].

ليس مشبهاً بالأسد فإن الشجاعة خارجة عن الطرفين اتفاقاً وهذا هو الظاهر من كلام الأئمة في علم البلاغة وليس المشبه هو زيد نفسه والمشبه به ليس أسداً نفسه كما قيل وكذا ليس المشبه مركباً وكذا ليس المشبه به مركباً أيضاً كما فهم من كلام البعض وينصر ما ذكرناه من أن المشبه به رجل مقيد بقيد شجاع على أن التقييد داخل والقيد خارج قولهم ووجه الشبه ما يشتركان فيه ولما كان وجه الشبه معنى قائم بالطرفين يكون التقييد داخلاً فيهما وأفاد النحرير في أثناء التقرير أن ذكر المشبه متروك هنا أيضاً حيث قال فحذفنا المشبه وهو رجل شجاع واستعملنا المشبه به في معناه فلا يرد عليه أن ذلك كيف يكون استعارة مع أن شرطها أن يطوي المستعار له لفظاً وتقديراً كما توهم لأن تقدير المستعار له في زيد أسد ليس بلازم ليكون الكلام تاماً لكون زيد مبتدأ خبره أسد علي أن النحرير صرح في المطول بأن الخلاف لفظي راجع إلى تفسير التشبيه والاستعارة المصطلحين انتهى. فإن فسر الاستعارة بإعطاء اسم المشبه به للمشبه سواء ذكر المشبه تحقيقاً أو تقديراً أو نية أو لم يذكر وفسر التشبيه بالدلالة على مشاركة شيء لغيره مع كون أداته مذكورة جعل المثال المذكور استعارة ومن فسر الاستعارة بإعطاء اسم المشبه به للمشبه مع كون اسم المشبه مطوي الذكر تحقيقاً وتقديراً أو نية وفسر التشبيه بالدلالة المذكورة مع كون الطرفين مذكورين ولم يشترط ذكر الأداة جعله تشبيهاً كذا بينه الفاضل حسن جلبي فالنحرير اختار الأول وصاحب الكشاف الثاني فلا وجه للاعتراض على النحرير بالإيراد المذكور فعلى هذا التقدير تكون الآية استعارة على ما اختاره التفتازاني لأن ذكر الطرفين ليس بمانع للاستعارة بالتفسير المذكور وتشبيه عند الشيخين لما مر توضيحه فمن قال إن الخلاف ليس بلفظي فقد ذهل عن تصريح النحرير نعم بعض كلامه يوهم أن الخلاف معنوي لا لفظي لكنه لا يقاوم التصريح المذكور ولأرباب الحواشي هنا كلام طويل لا يشفي العليل ولا يروي الغليل فإن قيل تعليق الجار بأسد في قولنا زيد أسد علي مثلاً على ما اختاره النحرير ظاهر وكذا رفع أسد في قولنا رأيت رجلاً أسد أبوه ظاهر أيضاً وأما على ما اختاره المص وصاحب الكشاف فرفع أسد أبوه في المثال المذكور مشكل وإن صح تعلق الجار به باعتبار مفهوم الاجتراء والشجاعة عنه قلنا إنه ما وقع في كلام الفصحاء من رفع أسد ونحوه ظاهراً مأول بأنه مرفوع بمقدر دل عليه الأسد بنحو مجترىء وجسور[1] ومثل هذا شائع في كلام البلغاء لا سيما في كلام الله تعالى أو مرفوع به باعتبار معناه اللازم كالإقدام للأسد لكن وقوع ذلك في كلامهم غير معلوم وما علم وقوعه في كلامهم تعلق الجار به وقد عرفت أي تعلق الجار بما فهم منه معنى الفعل صحيح وما وقع في كلام غيرهم مصنوع لا يعبأ به وبهذا البيان يظهر الجواب عن اشكال النحرير ورجحان المسلك الذي اختاره الشيخان إذ في الاستعارة لا بد وأن يتناسى التشبيه وذكر الطرفين لا يلائمه ثم إن كون الآية من قبيل التشبيه بناء على أن المراد ذوات المنافقين بذوات الأصحاب الصم فإن اعتبار هذا التشبيه أقوى وأبلغ وإن كان هذا التشبيه متفرعاً

---

(١) قيل وأجاز الكسائي وبعض الكوفيين ذلك أي رفع الظاهر في الجامد وإن لم يأول واستبعده ابن مالك وقال ينبغي أن يحمل على ما كان لمسماه معنى لازم بين اللزوم كالإقدام والقوة للأسد.

على تشبيه أحوال قواهم بمصادر تلك المشتاق ولو اختير هذا التشبيه لكانت الآية استعارة تبعية بالاتفاق لكون المستعار له وهو الصمم مثلاً مطوياً ذكره كان المشابهة بين المصادر وأحوال القوى بلغت مبلغاً بحيث تعدت إلى الذاتين ولهذا اختار المصنف والزمخشري تشبيه الذوات للمبالغة في إثبات الآفة.

قوله: (هذا) أي التفسير بقوله لما سدوا مسامعهم الخ **(إذا جعلت الضمير للمنافقين)** أي ضميرهم في قوله تعالى: ﴿بِنُورِهِمْ﴾ أو هم المقدر هنا أي هم صم **(على أن الآية)** وهي ﴿صم بكم﴾ [البقرة: ١٨] الآية **(فذلكة التمثيل)** الفذلكة عبارة عن إجمال الأمور بعد ذكرها مفصلاً بأن يقال فذلك كذا وكذا مأخوذ من قول الحاسب بعدما يملي مفردات ما يحسب فجملة ذلك كذا فركب هذا اللفظ من بعض حروفه لأن فذلكة بعض من فذلك كذا وكذا كالحوقلة والبسملة وهو مصدر من باب فعلل مصنوع لكنه مقصور على السماع وهذه اللفظة مما أحدثه المولدون قوله **(ونتيجته)** عطف تفسير لها والتغاير بينهما اعتباري فإنه من حيث إنه إجمال بعد تفصيل فذلكة ومن حيث إن ما قبله مستلزم له فهو نتيجة له وترك العطف لأنه من حيث إنه مقرر له ومشتمل له كان بمنزلة بدل الاشتمال فاختير الفصل تنبيهاً على ذلك ولو نظر إلى أنه مغاير لما قبلها ومترتب عليه ترتب النتاج والفرع على أصله لكان مقارناً بالفاء[1] لكن اختير النظر الأول لأن فيه مبالغة لطيفة فجملة صم إما مستأنفة لا محل لها أو حال ووجه كونه فذلكة التمثيل مع أنه لا يعلم من التمثيل إلا كونهم عمياً ولا يعلم كونهم صماً وبكماً هو أن المراد بالتمثيل بيان تحيرهم وشدة شأنهم كما سيصرح به المصنف عن قريب وتلك الحيرة أدت إلى اختلال مشاعرهم بأسرها وانتفاء قواهم عن آخرها كما قرره في أوائل الدرس فيكون التمثيل مشتملاً عليها بلا ريب والمراد بوقوعهم في الظلمات وقوع ظلمات معنوية لا حسية كما يدل عليها جمعها فلا يفيد التخصيص بعدم الإبصار بل يفيد عدم الانتفاع بقواهم فإن قيل قد صرح المصنف فيما مر بأن الآية مثل ضربه الله تعالى الخ فيعم المنافقين وغيرهم ومن جملته من صح له أحوال الإرادة فما معنى كونهم صماً بكماً عمياً قلنا الصمم وغيره من قبيل الكلي المشكك ففي كل واحد منهم يوجد الصمم وغيره بحسب ما يناسبه وبقدر ما يليق به.

قوله: على أن الآية فذلكة التمثيل هذا استرجاع لرجع الضمير إلى المنافقين أي فذلكة تمثيل المنافقين بالمستوقد ونتيجته لا من تتمة قصة الممثل به اعني المستوقد يعني انتج هذا التمثيل وانمر أن المنافقين على هذه الحالة وهي كون أسماعهم على صمم من استماع الحق وألسنتهم على خرس من النطق به وأعينهم في غطاء عن التبصر والنظر إلى الآيات المنصوبة في الآفاق والأنفس وقلوبهم في حجاب عن التذكر والتأمل فيها وفيما ألقي إليهم من الوحي الإلهي المشتمل على علوم جمة ومواعظ كثيرة وكانوا عن التذكرة معرضين.

---

(١) إذ الجملة الواقعة موقع النتيجة لا يجب ورودها بالفاء كقوله تعالى: ﴿فصيام ثلاثة أيام الحج وسبعة إذا رجعتم تلك عشرة كاملة﴾ [البقرة: ١٩٦] الآية.

قوله: (وإن جعلته للمستوقدين) هذا بعيد لأن الظاهر أن قوله: ﴿صُمٌّ بُكْمٌ عُمْيٌ﴾ من أحوال المنافقين سواء جعل ﴿ذَهَبَ اللَّهُ بِنُورِهِمْ﴾ جواب لما أو لم يجعل ولهذا اخره وعبره بلفظة أن الموضوعة للتشكيك وعبر بإذا أولاً.

قوله: (فهي على حقيقتها والمعنى أنهم لما أوقدوا ناراً فذهب الله بنورهم وتركهم في ظلمات هائلة أدهشهم بحيث اختلت حواسهم) أي ليست مبنية على التشبيه وهذا هو المراد هنا بالحقيقة ولا يريد أنها على الأول مجاز لأنه ينافي غرضه من نفي كونها استعارة غاية ما في الباب أنها على الأول مجاز في الحذف لا في اللغة ومراده أنه يمكن الحمل على الحقيقة على ذلك التقدير بأن فرض مستوقد يحصل له الصمم وغيره بإطفاء الله تعالى ناره وذهاب الله بنوره وجعله بسبب ذلك متصفاً بالصمم وأخويه وإنكار ذلك مكابرة ويكون ذلك المستوقد مشبهاً به فيكون أقوى في تقبيح حال المنافقين وخسارهم وليس مراده أن انطفاء النار مستلزم لصممهم وأخويه على أي حال حتى يرد الاعتراض بأن الدهشة الناشئة من الظلمة ليست من قبيل الخوف الذي قد يفضي إلى فوت القوى فإن ذلك الاعتراض إن ادعى اللزوم وأما إذا ادعى الإمكان فلا وجه له بل اختلال الحواس بالدهشة الناشئة من الظلمة الشديدة الهائلة من قبيل الوجدانيات ألا يرى أنه قد يؤدي إلى الموت فضلاً عن التأدي إلى فقد الحواس ومهما أمكن الحقيقة لا يصار إلى المجاز.

قوله: (وانتقضت) الانتقاض افتعال من النقض بمعنى الهدم والانتقاض الانهدام أي انهدمت **(قواهم)** فهو مجاز عن الإبطال **(وثلثتها)** أي صم وأخويه **(قرئت بالنصب على الحال من مفعول تركهم)** أي الحال المؤكدة وترك العاطف بينها تنبيهاً على استقلال كل منها في تقبيح شأنهم وقد يكون ثاني مفعول ترك بناء على جواز تعديته إلى مفعولين أو منصوباً على الذم **(والصمم أصله صلابة من اكتناز الأجزاء)**[١] أي اجتماعها وتداخلها[٢] **(ومنه قيل حجر أصم)** وقناة صماء وهي الرمح وصفت بالصماء لصلابتها **(وصمام القارورة)** بكسر الصاد المهملة ما تشد به لمنعها ما فيها بتداخله **(سمي به فقدان حاسة السمع)**.

قوله: وإن جعلته للمستوقدين فهي على حقيقتها فيه نظر لأن حال من استوقد ناراً لغرض ثم انطفأت ناره عقيب الإضاءة أنه يقع في حيرة ودهشة ويأس وحرمان مما امله من استيقاد النار لا أنه فاجأه الصمم الحقيقي والخرس والعمى الحقيقيان.

قوله: من اكتناز الأجزاء أي من اجتماعها وامتلائها من اكتنز الشيء أي اجتمع وامتلاء وقد كنزت التمر أي جمعته وهذا من الكناز.

قوله: وصمام القارورة أي سدادها يقال صممت القارورة أي سددتها وأصممت القارورة أي جعلت لها صماماً.

---

(١) أي مكتنزة غير مجوفة.

(٢) وإلى تدخل على المأخوذ وعن على المتروك.

قوله: **(لأن سببه أن يكون باطن الصماخ)** بكسر الصاد خرق **(الأذن مكتنزاً)** أي مجتمعاً قوله **(لا تجويف فيه)** بيان له قوله **(يشتمل على هواء)** صفة تجويف وقد يكون سببه بفقد القوة أو لمانع آخر مثل غلظ العصب المفروش في باطن الصماخ وعدم تأثره من الصوت وإنما اكتفى بالوجه الأول لشدة مناسبته بالمعنى الأصلي بخلاف البواقي ولم يدع الحصر فيما ذكره حتى يعترض بأن له أسباباً أخر **(يسمع الصوت بتموجه)**.

قوله: **(والبكم الخرس)** بفتحتين فيهما فعلى هذا يكونان مترادفين ونقل عن الراغب أن الأبكم هو الذي يولد أخرس فكل أبكم أخرس وليس بالعكس فالخرس أعم منه مطلقاً فعلى هذا المنقول يكون المراد منه في الآية من يولد أخرس وفيه تأمل فالظاهر الترادف **(والعمى عدم البصر عما من شأنه أن يبصر)** الأولى عمن من شأنه وفيه تنبيه على أن التقابل بينهما تقابل العدم والملكة وكذا بين البكم والنطق والصمم والسمع ولا يظهر وجه عدم تعرضه لهما وهذه الاعدام يتعلق بها الإيجاد والخلق صرح به المصنف في أوائل سورة الأنعام وإطلاقه على عدم البصيرة مجاز واحتمال الحقيقة ضعيف **(وقد يقال لعدم البصيرة)**.

قوله: **(لا يعودون إلى الهدى الذي باعوه)** بيان للمفعول المقدر بمعونة المقام وبه يحصل ارتباط الكلام وأشار إلى أن رجع هنا لازم فمصدره الرجوع وأن تعديته كعاد بإلى كما في الأول وبعن كما في الاحتمال الثاني وأن الأول راجح وإن تلازم الوجهان إذ المقصود الأصلي هو العود إلى الهدى والتقى قوله **(وضيعوه)** إشارة إلى أن الهدى حاصل لهم إما بالفطرة الأصلية أو بالتمكن به كما مر توضيحه ولذا عبر بالرجوع وكذا الكلام في قوله **(أو عن الضلالة التي اشتروها)** فإن الضلالة بالنسبة إلى أصل الخلقة أو بالنظر إلى

قوله: سمي به أي سمي بالصم فقدان حس السمع لأن سبب الصمم كون باطن السمع مكتنزاً أي ممتلئاً بشيء بحيث يمنع ذلك وصول هواء متموج بالصوت إلى الصماخ.

قوله: وقد يقال لعدم البصيرة فالعمى أعم المعنى لاستعماله في كل واحد من عدم البصر وعدم البصيرة.

قوله: لا يعودون إلى الهدى فسره على ثلاثة أوجه فإن لا يرجعون إما أن يعتبر تعلقه بشيء أو لا يعتبر بل يطلق عن التعلق بشيء والثاني هو الوجه الثالث المدلول عليه بقوله أو فهم متحيرون الخ والأول إما أن يكون متعلقه المرجوع إليه وهو الوجه الأول أو المرجوع عنه وهو الوجه الثاني والوجهان المقدمان مبنيان على أن وجه الشبه في التمثيل مستنبط من قوله عز وجل: ﴿أولئك الذين اشتروا الضلالة بالهدى﴾ [البقرة: ١٦] والوجه الثالث على أنه مأخوذ من ﴿ذهب الله بنورهم وتركهم في ظلمات لا يبصرون﴾ [البقرة: ١٧] الذي أشار إليه في تفسيره بقوله والآية مثل ضربه الله لمن اتاه ضرباً من الهدى فأضاعه ولم يتوصل به إلى النعيم الأبد فبقي متحيراً ومتحسراً فاعتبار المتعلق إنما هو على تقدير أن يكون ﴿فهم لا يرجعون﴾ [البقرة: ١٨] من تتمة قوله: ﴿أولئك الذين اشتروا الضلالة بالهدى﴾ وتكون الجملة التمثيلية وهي قوله: ﴿مثلهم كمثل الذي استوقد ناراً﴾ الخ معترضة بين التتميم وهو قوله: ﴿صم بكم عمي فهم لا يرجعون﴾ [البقرة: ١٧] وبين المتمم وهو قوله: ﴿أولئك الذين اشتروا الضلالة﴾ [البقرة: ١٧] واعتبار الاطلاق على أن يكون من تتمة الجملة التمثيلية.

استعدادهم إلى قبول الحق مشتراة عارضة لهم بعد أن لم يكن بهذا المعنى وإن لم يفارق عنهم أصلاً هذا على تقدير كون ضميرهم في هم صم راجعاً إلى المنافقين وهذا مختص بمن يصر على نفاقه حتى يموت وإن أريد العام فيكون عاماً خص منه البعض وهو الذي آمن بعد نفاقه وكفره، والإشكال بأن المنافقين كلفوا بتصديق جميع ما جاء به النبي عليه السلام ومن جملته قوله تعالى: ﴿فَهُمْ لَا يَرْجِعُونَ﴾ فيلزم التكليف باجتماع الضدين وهو محال مدفوع بالجواب الذي حقق في قوله تعالى: ﴿وَأَنَّ ٱلَّذِينَ﴾ إلى قوله: ﴿لَا يُؤْمِنُونَ﴾ وفي قوله باعوه أولاً واشتروها إشارة إلى أن اشتروا في قوله تعالى: ﴿أُوْلَٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ ٱشْتَرَوُاْ ٱلضَّلَٰلَةَ﴾ لكونه من الأضداد يحتمل البيع والشراء كما مر تفصيله لكن الأولى شروها بدل اشتروها.

قوله: (أو فهم المتحيرون لا يدرون أيتقدمون أم يتأخرون) هذا على تقدير كون ضميرهم راجعاً إلى المستوقد وحينئذٍ في الكلام حذف أشار إليه بقوله فهم المتحيرون الخ وهذا مفهوم باقتضاء النص لأن عدم رجوع المستوقد بعد إطفاء نارهم إلى حيث ابتدوا منه بعد تحيرهم فالتحير لازم متقدم قوله لا يدرون بيان لتحيرهم على سبيل الاستئناف وإلى حيث متعلق بيرجعون وضمير منه راجع إلى حيث بمعنى المكان **(وإلى حيث ابتدوا منه كيف يرجعون)** استفهام إنكاري للكيفية المستلزمة لإنكار الرجوع وحاصله أنهم لا يرجعون إلى مكان ابتدوا منه لتحيرهم ويفهم منه أن الرجوع ممكن لكنهم لا يرجعون لتحيرهم وقوله: ﴿لَّا يُبْصِرُونَ﴾ لا يلائمه.

قوله: (والفاء للدلالة على أن اتصافهم) أي الفاء للسببية داخلة على المسبب لأن اتصاف المستوقد **(بالأحكام السابقة)** أي الصمم وأخويه **(سبب لتحيرهم واحتباسهم)** لعدم رجوعهم فالفاء داخلة على المسبب البعيد وأيضاً أن اتصاف المنافقين بالأوصاف الثلاثة سبب لاحتباسهم عن عود الضلالة إلى الهدى وإطلاق الأحكام عليها ظاهر على تقدير كونها خبر المبتدأ محذوف وعلى تقدير كونها أحوالاً فلأنها في قوة الإخبار وفي كلامه إشارة إلى أن ﴿لا يرجعون﴾ [البقرة: ١٨] جملة خبرية[١] وكونها جملة دعائية ليس بمناسب للمقام.

قوله: والفاء للدلالة الخ هذا توجيه المعنى الفاء على الاطلاق ﴿لا يرجعون﴾ [البقرة: ١٨] عن التعلق وترك التعرض لمعناها على تقييده بالتعلق فمعناها على هذا إذا اشتروا الضلالة بالهدى وأدى ذلك إلى الصمم والخرس والعمى فهم ﴿لا يرجعون﴾ إلى الهدى الذي باعوه أو لا يعودون عن الضلالة التي اشتروها فالفاء على تقديري الاطلاق والتقيد جواب لشرط محذوف هذا كله على تقدير أن تكون الضمائر للمنافقين وأما إذا كانت للمستوقدين فمعنى لا يرجعون أنهم لا يعودون إلى حالة السرور الحاصلة لهم بإضاءة النار التي استوقدوها أو إلى حالة الإفاقة بعد وقوعهم في حالة الحيرة ومعنى التسبب المستفاد من الفاء ح أن إذهاب الله تعالى نورهم وتركهم في ظلمات متراكمة على وجه يؤدي إلى صمم مسامعهم وخرس ألسنتهم وعمى أبصارهم وعمه قلوبهم ودهشة عقولهم وأحلامهم منعهم أن يرجعوا إلى حالتهم الأولى.

---

(١) معطوفة على الجملة الخبرية قبلها كما في اللباب.

قوله تعالى: ﴿أَوْ كَصَيِّبٍ مِّنَ السَّمَاءِ فِيهِ ظُلُمَاتٌ وَرَعْدٌ وَبَرْقٌ يَجْعَلُونَ أَصَابِعَهُمْ فِي آذَانِهِم مِّنَ الصَّوَاعِقِ حَذَرَ الْمَوْتِ وَاللَّهُ مُحِيطٌ بِالْكَافِرِينَ ﴿١٩﴾﴾

قوله: (عطف على ﴿الذي استوقد ناراً﴾ [البقرة: ١٧] أي كمثل ذوي صيب) ظاهر كلامه يشعر بأن مجموع أو ﴿كصيب﴾ معطوف ولا وجه له بل المراد أن صيباً عطف عليه لئلا يلزم زيادة الكاف فتكون الآية من قبيل عطف المفرد على المفرد والكاف اسم مرفوع المحل معطوف على الكاف في ﴿كمثل﴾ [البقرة: ١٧] والمثل المقدر على المثل المذكور والصيب على الذي استوقد لكن باعتبار تقدير ذوي كما قال أي كمثل ذوي صيب لكنه تسامح في العبارة فقال هذا عطف على الذي الخ. اعتماداً على ظهور المراد وإنما عدل عن الظاهر لإفادة كمال الارتباط بين الجملتين بارتباط مفرداتها وأنه لا بد من اعتبار لفظ مثل مقدراً كذا قيل لكن يرد عليه أنه إذا كان تقدير الكلام أي كمثل ذوي صيب لا يكون ههنا إلا عطف الكاف على الكاف ولفظ المثل المقدر يكون مجروراً بالكاف وصيب بالإضافة فلو قيل بالعطف يلزم توارد المؤثرين على أثر واحد ولذا منعوا العطف محل اسم أن قبل مضي الخبر ويمكن الجواب عنه بأن المؤثرين هنا أمر واحد فلا بأس في مثله على أنه يمكن أن يقال إن كون المثل المقدر مجروراً بالكاف وصيب بالإضافة بواسطة العطف فلا يلزم توارد المؤثرين على أثر واحد وقيل يعني قوله ﴿كصيب﴾ عطف على الموصول بتقدير المضاف أعني ذوي فيكون الكاف في قوله ﴿كصيب﴾ زائدة ويكون التقدير أو كمثل ذوي صيب قال الرضي ومن مواقع زيادة الكاف دخول لفظ مثل عليه انتهى ولا يخفى ضعفه إذ مهما أمكن تخريجه بلا زيادة الكاف لا يصار إلى غيره.

قوله: (لقوله ﴿يجعلون أصابعهم في آذانهم﴾ [البقرة: ١٩]) قيل نقل عن المصنف في حواشيه والمعطوف هو صيب وإنما قلنا بتقدير المضاف لطلب الراجع في قوله: ﴿يجعلون﴾ [البقرة: ١٩] مرجعاً ولولا طلب الراجع له لاستغنى عن تقديره إذ لا يلزم في التشبيه المركب أن يلي حرف التشبيه مفرداته بتأتي التشبيه به وإنما لم يجعل ﴿كصيب﴾ بتقدير ذوي عطفاً على قوله: ﴿كمثل الذي استوقد ناراً﴾ [البقرة: ١٧] إذ بدون تقدير المثل يفوت الملائمة بالشبه والمعطوف عليه وظهور التسوية المفادة بأو بين المعطوفين وبتقديره وإن حصل المقصود لكن القول بزيادة الحرف أهون من تقدير الاسم سيما إذا

قوله: عطف على ﴿الذي استوقد﴾ [البقرة: ١٧] وفي الكشاف ثم ثنى الله في شأنهم بتمثيل آخر ليكون كشفاً لحالهم بعد كشف وإيضاحاً غب إيضاح وكما يجب على البليغ في مظان الإجمال والايجاز أن يجمل ويوجز فلذلك الواجب عليه في موارد التفصيل والاشباع أن يفصل ويشبع أنشد الجاحظ:

يرمون بالخطب الطوال وتارة ... وحي الملاحظ خيفة الرقباء

قوله: لقوله ﴿يجعلون أصابعهم﴾ [البقرة: ١٩] يعني دل على تقدير دون اقتضاء ضمير الجمع في ﴿يجعلون﴾ المرجوع إليه.

رجحه قرب المعطوف عليه انتهى. والوجه الأول هو الأولى والمعول وفي الكشاف والمراد كمثل قوم أخذتهم السماء على هذه الصفة فلقوا منها ما لقوا ثم قال لولا الراجع في قوله ﴿يجعلون أصابعهم﴾ لكنت مستغنياً عن تقدير ذوي رصيب الذي هو جمع ذو بمعنى الصاحب وقد مر تفصيله آنفاً.

قوله: (وأو في الأصل) أي في أصل وضعه **(للتساوي في الشك)** وقال المحققون إن أو لأحد الأمرين قال في التوضيح أو لأحد الشيئين لا للشك فإن الكلام للإفهام وإنما يلزم الشك من المحل وهو الإخبار بخلاف الإنشاء فإنه حينئذٍ للتخيير كآية الكفارة انتهى. فقول المصنف للتساوي في الشك إما للتبع لأكثر النحاة من أنها في الخبر للشك بمعنى أن المتكلم شاك لا يعلم أحد الطرفين على التعيين أو آخذاً للحاصل وقوله في الأصل يرجح

قوله: وأو في الأصل للتساوي في الشك ثم اتسع فيها الخ وفي الكشاف أو في أصلها التساوي شيئين فصاعداً في الشك ثم اتسع فيها فاستعيرت للتساوي في غير الشك قال صاحب الفرائد الوجه أن يقال أو لتعلق الحكم بأحد المذكورين فصاعداً والتفاوت في المؤدى إنما يقع بحسب التركيب الذي وقعت فيه فإن وقعت في الخبر فالحاصل تعلق الحكم بأحدهما وهو غير معين فأمكن أن يقع الشك فيه وإن وقعت في الطلب ولم يمكن وقوع الشك فيه أفاد التخيير والإباحة والحاصل أيضاً تعلق الحكم بأحدهما وذلك غير مانع على معناها تم كلامه أو مستعملة في جميع مواقع استعمالاتها على وجه الحقيقة لا المجاز فإن أصل معناها الموضوعة هي له تعليق الحكم بأحد الأمرين وهذا معنى عام موجود في مواقع الشك والإباحة والتخيير قال الحديثي دلالة الثلاثة أعني أو وأما وأم على أحد الشيئين لا غير وأما الشك والتخيير والإباحة وغيرها فإنها من صفات الكلام التي هي فيه وإضافتها إليها مجاز قال الزجاج أو في قوله تعالى: ﴿أو كصيب من السماء﴾ [البقرة: ١٩] دخلت لغير شك وهذه تسميها الحذاق باللغة أو الإباحة والمعنى أن التمثيل مباح لكم في المنافقين أن مثلتموهم بالمستوقدين فذاك مثلهم أو مثلتموهم بأصحاب الصيب فهو مثلهم أو مثلتموهم بهما جميعاً فهما مثلاهم فلما قال الزجاج ههنا ما ينصر مذهب صاحب الكشاف في أن أو عند استعمالها للشك حقيقة وفي غيره مجاز مستعار لا حقيقة من حيث خص الحذاق بهذا المعنى دون من سواهم فإنه دليل على دقة هذا المعنى ولم يكن كذلك إذا كان حقيقة لاستواء الحذاق وغيرهم من أهل اللغة فيه وهذا مخالف للقاعدة المذكورة وهي إن أو في الأمر للإباحة لكونها داخلة ههنا على الخبر وهي للإباحة وإذا كانت موضوعة في الأصل للشك حقيقة وفي مطلق التساوي مجازاً يكون استعمالها في غير الشك من باب استعمال اللفظ الموضوع للخاص فيما هو أعم منه فعلى هذا كان من قبيل المجاز المرسل فلعل ما وقع في عبارة الكشاف من لفظ الاستعارة بناءً على التشبيه من باب اطلاق المرسن على الأنف على طريق الاستعارة على ما هو مذكور في علم البيان قال الفاضل أكمل الدين إن المحققين من النحاة والأصوليين على أنها موضوعة للقدر المشترك وقد قالوا إن الشك ليس بأمر مقصود يوضع بإزائه لفظ لكن يستعمل فيه لفظ موضوع لمعنى مقصود له به شبه فيمكن أن يكون حقيقة في القدر المشترك ولكن صاحب الكشاف لما رأى شيوع استعمالها في الشك حكم بأنها حقيقة فيه ومستعار في غيره أعم من أن يكون في أمر أو غيره فيتناول المبحث والمثال المذكور وهو جالس الحسن أو ابن سيرين.

الأول فحينئذٍ يرد عليه ما أورده صاحب التوضيح وإنما تعرض للتساوي مع أن الشك تساوي وقوع النسبة أو لا وقوعها تمهيداً لتوجيه التجوز المذكور بعده فالتساوي عام والشك خاص فظرفية الخاص للعام شائع فلا يكون معناه ما لا للتساوي في التساوي كما زعم بعض الناس والمعنى للتساوي المتحقق في ضمن الشك لا في غيره وقد يكون للتشكيك أي تشكيك السامع ونقل عن الرضي أنهم قالوا إن أو إذا كانت في الخبر فلها ثلاثة معان الشك والإبهام والتفصيل وإذا كانت في الأمر فلها معنيان التخيير والإباحة انتهى. وفي الهوادي أن أولها اثنا عشر معنى والظاهر أنها في الشك حقيقة وفي البواقي مجاز إذ الاشتراك خلاف الأصل وفي كلام المص إشارة إليه.

قوله: (ثم اتسع فيها) أي جوز في كلمة أو **(فأطلقت للتساوي من غير شك)** استعارة لاشتراكهما في مطلق التساوي كما قال في الكشاف استعير للتساوي[1] في غير الشك ويحتمل كونه مجازاً مرسلاً بطريق إطلاق لفظ المقيد على المطلق ثم المطلق على المقيد الآخر فيكون مجازاً في مرتبتين أو ثم أطلق المطلق على المقيد الآخر لكونه فرداً منه فيكون مجازاً بمرتبة واحدة وللإشارة إلى هذا قال المص ثم اتسع وعدل عن عبارة الكشاف **(مثل جالس الحسن)** أي الحسن البصري **(أو ابن سيرين)** تريد أنهما سيان في استحسان أن تجالسهما أو أحدهما والأمر أن هنا أيضاً للإباحة بقرينة لفظة أو وفي حاشية المطول لمولانا خسرو فإن قيل الإباحة استفيدت من أو قلنا هي قرينة الاستفادة من صيغة الأمر انتهى. ولك أن تقول لم لا يجوز أن يكون الأمر قرينة الاستفادة من أو وعكسه ليس بأولى منه فالظاهر أن لكل منهما مدخلاً في صورة الاجتماع فلذلك تراهم يضيفون تلك الاستفادة إلى الأمر تارة وإلى أو تارة أخرى فقرينة المجاز في كلمة أو ووقوعه في كلام الإنشاء وقرينته في الأمر ليست لفظة أو ألا يرى ان جالس الحسن وحده للإباحة بل القرينة كون الأمر في مثله للترفيه فلا وجه للندب فضلاً عن الوجوب.

قوله: (﴿ولا تطع منهم﴾ [الإنسان: ٢٤]) الآية مثال للنهي بعد إيراد المثال للأمر إشارة

قوله: ﴿ولا تطع منهم آثماً أو كفوراً﴾ [الإنسان: ٢٤] هذان المثالان صالحان لمثال التساوي لكن فرق بينهما على ما قال صاحب الكشاف في سورة الإنسان إنما ذكر بأو لأن الناهي عن طاعة أحدهما تكون عن طاعتهما جميعاً انهى كما إذا انهى أن يقول لأبويه أف علم أنه منهي عن ضربهما على طريق الأولى وقال ابن الحاجب وغيره ما معناه أنه كان في الاثبات نكرة لأن قوله اطع آثماً أو كفوراً يفيد أحدهما لا على التعيين فإذا وقعت في النهي عمت وذلك لأن النكرة في سياق النفي يفيد العموم وروي عن العلامة الزمخشري في بعض الحواشي تقول كل خبزاً أو لحماً كأنك قلت كل أحدهما وإذا نفيت أحدهما وقلت لا تأكل خبزاً أو لحماً فكأنك قلت لا تأكل شيئاً منهما.

---

(١) فما قيل إن الأظهر أن مراد صاحب الكشاف بالاستعارة الاستعارة اللغوية كما اصطلح عليه أهل الأصول فإنه مجاز مرسل من اطلاق المقيد على المطلق كالمشفر للشفة ضعيف إذ العلاقة بين المقيدين المشابهة وأما كونه مجازاً مرسلاً فبالتكلف الذي أشرنا إليه في أصل الحاشية فمراده الاستعارة الاصطلاحية.

إلى ما ذكر من أن أو في الإنشاء للتخيير والإباحة غير ذلك مما يناسب المقام من التسوية مثلاً والمعنى ولا تطع كل واحد من مرتكب الاثم الداعي لك إليه ومن المغالي في الكفر الداعي إليه وأو للدلالة على أنهما سيان في استحقاق العصيان والاستقلال به كذا قاله المص هناك قوله أي كل واحد إشارة إلى أن أو تفيد العموم إذا استعملت في سياق النفي والنهي ولهذا ذهب بعضهم إلى أن أو هنا بمعنى الواو لكن لا حاجة إليه لما ذكرناه من أن أو هنا مجاز للتساوي من غير شك وتفيد العموم مساوياً فيفيد أنهما متساويان في كون طاعتهما ممنوعة منهياً عنها وعصيانهما واجب إذ النهي عن الشيء يستلزم الأمر بضده ولذا قال المصنف هنا (**فإنها**) أي أو (**تفيد التساوي في جنس المجالسة**) إشارة إلى الأول ووجوب العصيان ناظر إلى الثاني غايته أنها في المآل معنى الواو ولعل هذا مراد من حملها على معنى الواو فلا إشكال بأنه لو انتهى عن طاعة أحدهما لم يحصل الامتثال حتى ينتهي عنهما جميعاً فإن هذا إذا أبقى أو على معناها الحقيقي وقد عرفت أنه مجاز في التساوي بلا شك ولا تردد فلو انتهى عن طاعة أحدهما دون الآخر لم يتساويا في ذلك واللازم باطل فكذا الملزوم وما فهم من كلام أئمة الأصول أن أو إذا وقعت في سياق النفي يكون لنفي أحد الأمرين لا على التعيين فتفيد العموم لأن نفيه كنفي النكرة فإن انتفاء الواحد المبهم لا يتصور إلا بانتفاء المجموع فمعنى قوله تعالى: ﴿ولا تطع منهم آثماً أو كفوراً﴾ [الإنسان: ٢٤] لا تطع أحداً منهما فهو نكرة في سياق النفي فيعم فعلى هذا يكون أو لأحد الأمرين لا للتساوي بلا شك وهذا استخراج غير ما اختاره المصنف من أن أو هنا للتساوي بلا تردد وهذا جار في الاثبات والنفي والنهي بخلاف المقرر عند أرباب الأصول فمسلك المصنف مسلك دقيق واستخراج أنيق فاتضح منه أن مرام المص يتم بدون انضمام افادة العموم بل لا وجه لهذا الانضمام والكلام في أن المطلوب في النهي هل هو فعل ضد المنهي عنه والعدم خارج عن البحث هنا ووجه قول المص (**ووجوب العصيان**) قد مر توضيحه من أن النهي عن الشيء أمر بضده إذا كان معنوناً للمقصود وهنا كذلك وقريب منه ما قاله قدس سره أن تفسيره النهي عن الطاعة بوجوب العصيان بناء على أن النهي عن الطاعة مآله الأمر بالعصيان فيكون المفعول متعلقاً بالنفي كأنه قيل أعصي هذا أو ذاك فإنهما يتساويان في وجوب العصيان انتهى لكن كلامه فيكون المفعول الخ ظاهره أن النهي مأول بالنفي وهو العامل في الكلام ولا حاجة إليه بعد قوله مآله[1] الأمر بالعصيان.

قوله: (ومن ذلك قوله ﴿أو كصيب﴾ [البقرة: ١٩]) أي ومما اطلق للتساوي بلا

قوله: ومن ذلك ﴿أو كصيب﴾ [البقرة: ١٩] أي ومن قبيل استعمال أو لمطلق التساوي ما في قوله تعالى: ﴿أو كصيب﴾ [البقرة: ١٩] من الصواب أصله صيوب فاعل بقلب الواو ياء لاجتماع الواو والياء وسبق إحديهما الآخر بالسكون ثم أدغم الياء في الياء كالسيد أصله سيود.

---

(١) إذ الجمع بين قوله مآله الأمر بالعصيان وبين قوله فيكون المفعول متعلقاً بالنفي مشكل فإن قوله مآله الأمر بالعصيان بناء على أن النهي باقٍ على حقيقته وقوله فيكون المفعول الخ ينافيه.

شك قوله ﴿أو كصيب﴾ وما سبق من بيان أحوال أو لتمهيد بيان حال أو في هذه الآية (ومعناه أن قصة المنافقين) ومن آتاه الله تعالى ضرباً من الهدى فأضاعه ممن سوى المنافقين (مشبهة بهاتين القصتين) الظاهر أن هذا بناء على أن هذين التمثيلين من التمثيلات المركبة (وأنهما سواء في صحة التشبيه بهما) هذا بيان كون أو للتساوي بلا شك وما ذكره أولاً تمهيد لهذا البيان.

قوله: (وأنت مخير في التمثيل بهما) إشارة إلى أن أو ليس للتخيير بل للإباحة لأنهم فرقوا بينهما بأن الجمع بينهما لا يمكن في التخيير بخلاف الإباحة فإن قيل قد لا يمتنع الجمع في التخيير كما في خصال الكفارة فإن الجمع بين التحرير والكسوة واطعام عشرة مساكين صحيح أجيب بأن المراد امتناع الجمع من حيث الامتثال بالأمر ففي أمر الوجوب لا يكون الامتثال إلا بأحدهما وليس جمع الجامع من حيث الامتثال به بل بالإباحة الأصلية ولما ذهب كثير من النحاة إلى أن أو كونها للإباحة وللتخيير لا يختص بالأمر وما في معناه اختار الشيخان كون أو هنا للإباحة وقال في المغني ذكر ابن مالك أن أكثر ورود أو للإباحة في التشبيه نحو قوله تعالى: ﴿فهي كالحجارة أو أشد قسوة﴾ [البقرة: ٧٤] والتقدير نحو قوله تعالى: ﴿فكان قاب قوسين أو أدنى﴾ [النجم: ٩] وهذا أولى من القول بأن أو هنا للتفصيل بمعنى أن الناظر في حال هؤلاء منهم من يشبههم بحال المستوقد ومنهم من يشبههم بحال صيب هذه صفته ومن القول بأنها للابهام ومن القول بأنها للشك بمعنى أن الناظر يشك في تشبيههم ومن القول بأنها للتخيير وكونها بمعنى الواو وكونها بمعنى بل وهذه المعاني نقلها صاحب اللباب وأحسن الأقاويل ما اختاره المص والزمخشري.

قوله: (أو بأيهما شئت) لكن الثاني ابلغ لدلالته على فرط الحيرة وكمال الدهشة واختير هنا الترقي من الأدنى الأهون إلى الأشد الأغلظ كما اختير عكسه في أكثر المواضع ولعل اختيار ذلك لأن الثاني طويل الذيل بالنسبة إلى الأول فالأحسن تأخير ما طال بيانه كقرائن الأسجاع.

قوله: (والصيب فيعل[1] من الصوب وهو النزول) بزيادة الياء كسيد صفة وصيب

قوله: والصيب فيعل.

قوله: ويقال للمطر وللسحاب لم يبين أن اطلاقه على السحاب حقيقة أو مجاز وهو محتمل لهما والمجاز ابلغ وفي الكشاف الصيب المطر الذي يصوب أي ينزل ويقع ويقال للسحاب صيب أيضاً قال الشماخ:

وأسحم دان صادق الوعد صيب

صدره:

عفا إيه نسج الجنوب مع الصبا

---

(١) هذا الوزن بفتح العين وكسر العين في المعتل كصيب وفتح العين أيضاً في الصحيح كصيقل وضيغم.

اسم جنس ونقل عن الإمام المرزوقي أن ياءه للنقل من المصدرية إلى الوصفية في الأصل وإذا كان صفة فهو بمعنى نازل أو منزل فلذا اطلق على المطر والسحاب انتهى والظاهر من كلام المص أن اطلاق الصيب على المطر والسحاب لوجود معنى النزول فيهما والحاصل أنه صفة مشبهة مشتقة من الصوب بمعنى النزول وقد يكون بمعنى الجهة يقال على صوبه أي على طريقه وجهته قوله: **(يقال للمطر والسحاب**[١]**)** أي يطلق على كل منهما لوجود النزول أما في المطر فظاهر وأما في السحاب فلنزوله من عالٍ إلى أسفل منه ولا يضره تحقق الصعود فيه أيضاً وهو محتمل للوصفية كما قاله المرزوقي فيكون له من أفراده وللاسمية وكلام المص كالنص في الوصفية كما سيجيء.

قوله: (قال الشماخ) بفتح الشين وتشديد الميم وهو شاعر مخضرم اسمه مغفل هذا تأييد لإطلاقه على السحاب **(وأسحم دان صادق الرعد صيب)**[٢] وأسحم بمعنى أسود صفة سحاب والأسود منه ماطر دانٍ بمعنى قريب من الأرض وصادق الرعد براء وعين[٣] ودال مهملات أي إذا أرعد أمطر فكأنه وعد برعده وأنجز وعده وإضافة الرعد إلى السحاب لأدنى ملابسة والاستشهاد بالبيت الثاني كما عرفت لأنه في المطر شائع استعماله لكون النزول أظهر فيه.

قوله: (وفي الآية يحتملهما) فلذا تعرض لاطلاقه عليهما لكن الراجح الأول ولهذا اكتفى به في قوله **(وتنكيره لأنه أريد به نوع من المطر)** ولم يلتفت إلى السحاب إذ

والجنوب ريح تهب من يمين من يتوجه إلى المشرق والصبا ريح تهب من جانب المشرق والاسحم السحاب الأسود ودان أي قريب من الأرض صادق الوعد المعنى محا آثار ربع المحبوب وغير رسومه اختلاف هاتين الريحين وتتابع هبوبهما قيل شبههما بنسج الثوب لأن أحدهما بمنزلة السدى والأخرى بمنزلة اللحمة أقول الوجه عندي أن يجعل اسحم عبارة عن المطر النازل من السماء مستقيماً ويكون هو بمنزلة السدى وهاتان الريحان اللتان يهبان على التناوب والتقابل بمنزلة اللحمة حيث يرميها الناسج إلى السدى تارة من يمينه إلى اليسار وأخرى من اليسار إلى اليمين فعلى هذا لا يصلح البيت للاستشهاد لكون النسج حينئذٍ قرينة لأن يراد بالصيب المطر قال الفاضل أكمل الدين الاستدلال به على أن الصيب للسحاب وليس بنص فيه فإنه لا يبعد أن يوصف المطر به فإن السحمة السواد وكما صح وصف المطر بالظلمة صح بالسحمة.

قوله: وتنكير لأنه أريد به نوع من المطر شديد حمل تنكيره صيب على النوعية فإن الصيب نوعان شديد وضعيف وكل واحد منهما نوع منه والأولى أن يجعل تنكيره للتعظيم كما جعل

---

(١) وفي الكشاف وفيه أن السحاب من السماء ينحدر ومنها يأخذ ماءه لا كزعم من يزعم أنه يأخذه من البحر.

(٢) أوله عفا آية نسج الجنوب مع الصبا أي محا آثار منزل الحبيبة اختلاف هاتين الريحين الذي هو كنسج الحائك الثوب فإن إحدى الريحين بمنزلة السدى والأخرى بمنزل اللحمة.

(٣) ووقع في بعض الحواشي الوعد بدل الرعد وفسره بما يفي وعده ط وله وجه أيضاً إلا أن الأول هو المناسب للمقام وعلى التقديرين فيه استعارة لطيفة رشيقة.

ظ وإن الرعد لما كان مبشراً بالمطر صار كأنه واعد بنزول المطر ثم انجز وعده بنزوله.

الاحتمال لا يقتضي التسوية بل يكون برجحان أحدهما أيضاً والاستعمال شائع في ذلك والإشكال بأن قوله وفي الآية يحتملهما يدل على أنه في الآية يحتمل المطر والسحاب بالتسوية لكن قوله لأنه أريد به نوع من المطر يدل على مرجوحية إرادة السحاب من الغرائب وإنما رجحه لأنه المأثور قيل كما قال السيوطي أخرجه ابن جرير من عدة طرق عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما وابن مسعود ومجاهد وعطاء وقتادة وغيرهما من غير اختلاف فيه انتهى وهذا المأثور في قوة المرفوع لتوقفه على السمع ومع هذا تعرض لاحتمال السحاب لكونه خبر آحاد لا ينافي احتمال الغير.

قوله: **(لأنه أريد به)** نوع وهو الشدة والتهويل قوله **(شديد)** إليه وقيل التنويع من التنكير وشدة من صيغة الصفة المشبهة وهذا حسن في نفسه لكن لا يلائم ذكره في نكتة التنكير فح يكون المراد بالنوع مثل النوع في غشاوة كما هو المتعارف.

قوله: **(وتعريف السماء للدلالة على أن الغمام مطبق)** بضم الميم وكسر الباء مشددة

صاحب الكشاف تنكير النار في مناظر هذا التمثيل للتعظيم ليتجاوب النظم فلعل اختيار النوعية هنا لكونها مشتملة على معنى العظمة لوح إلى هذا المعنى بوصف النوع بالشدة حيث قال نوع من المطر شديد أقول قوله لأنه أريد به نوع من المطر ينافي قوله والآية تحتملها لأن القطع بإرادة أحد الشيئين ينفي الاحتمال للآخر.

قوله: وتعريف السماء للدلالة على أن الغمام مطبق يعني ادخل عليه لام التعريف ليفيد الاستغراق والمبالغة قال صاحب الكشاف فإن قلت قوله من السماء ما الفائدة في ذكره والصيب لا يكون إلا من السماء قلت الفائدة فيه أنه جاء بالسماء معرفة فنفى أن يتصوب من سماء أي من أفق واحد من سائر الآفاق لأن كل أفق من آفاقها سماء كما أن كل طبقة من الطبقات سماء في قوله ﴿وأوحى في كل سماء أمرها﴾ [فصلت: ١٢] والدليل عليه قوله: ومن بعد أرض بيننا وسماء والمعنى أنه غمام مطبق أخذ بآفاق السماء وكما جاء بصيب وفيه مبالغات من جهة التركيب والبناء والتنكير امد ذلك بأن جعله مطبقاً وفيه أن السحاب من السماء ينحدر ومنها يأخذ ماءه لا كزعم من زعم أنه يأخذه من البحر قال الطيبي توهم أنه غير مطابق للسؤال لأنه لم يسأل عما عرض للفظ السماء من التعريف بل سأل أن قوله من السماء ما الفائدة في ذكره بل الجواب المطابق قوله بعد ذلك وفيه أن السحاب من السماء ينحدر ومنها يأخذ ماءه ليرد زعم المخالف وكان من الظاهر تقديم هذا على ذلك ثم أجاب عنه بأن قال قد يذكر الشيء إما لكونه مقصوداً بالذات أو ليتعلق عليه أمر آخر وذلك الأمر موقوف على ذكر ذلك الشيء وههنا المقصود الاستغراق والمبالغة ولم يكن يحصل ذلك إلا بذكر السماء معرفة فجيء بها كما ترى واستجلب ذكره المعنى الثاني وهو رد زعم المخالف على سبيل الإدماج أي إشارة النص بذكره ولو عكس لم يكن المبالغة مقصوداً أولياً وإنما قلنا المقصود المبالغة ليطابق ذكر السماء ذكر الصيب لأن فيه مبالغات شتى وإليه الإشارة بقوله وكما جاء بصيب الخ وقال الفاضل أكمل الدين السؤال وارد لا محالة والجواب المذكور في الكشاف هو دليل الجواب لا الجواب والجواب المطابق أن يقال فائدته نفي أن يتصوب من سماء أي من أفق لأن السماء معرفة تعريف الجنس فكأنه قال صيب منحدر من هذا الجنس ثم قال وأما جواب الطيبي ففيه نظر أما أولاً فلأن قوله وههنا المقصود الاستغراق ليس بصحيح لأن صاحب

أو مخففة أي شامل (وآخذ بآفاق السماء) بالمد اسم فاعل صفة مؤكدة لمطبق وقيل بدل أو عطف بيان ومراده بيان نكتة ذكر السماء مع أن الصيب لا يكون إلا من السماء فإنه لما بين كون تعريفها للاستغراق للنكتة المذكورة المفيدة المبالغة في مصيبة المنافقين علم منه أن نكتة ذكر السماء لقصد الاستغراق للإشارة إلى تلك المبالغة كذكر الأرض في قوله تعالى: ﴿وما من دابة في الأرض﴾ [الأنعام: ٣٨] الآية فإذا كان الغمام شاملاً لها كان المطر شاملاً لها بطريق برهاني إذ عموم الغمام الحامل للمطر مستلزم لشموله فلا إشكال بأنه أشار إلى رجحان إرادة المطر في قوله وتنكيره لأنه الخ وهنا اختار عكسه.

قوله: (فإن كل أفق منها يسمى سماء) لأنه مما علاك وأظلك وسيجيء أن ما علاك سماء حقيقة بحسب اللغة ومجاز بحسب معناه العرفي ولما كان استغراق المفرد اشمل

الكشاف لا يقول بإفادة اللام الاستغراق وأما ثانياً فلأن قوله ولم يكن محصل ذلك إلا بذكر السماء معرفة ممنوع وعلى تقدير التسليم إنما يصلح جواباً أن لو كان السؤال عن تعريف السماء حتى نهض أن يقول إن لم يعرف لم يحصل المقصود وإنما السؤال عن المجيء بها لا عن تعريفها سلمنا أنه جيء بها معرفة ليحصل المقصود بالآية وهو الاستغراق والمبالغة ولكن ليس الكلام في الآية أنها جاءت على مقتضى الآية الحال أو لا وإنما كلامنا في تركيب صاحب الكشاف أن ما ذكره من الجواب هل هو مطابق لسؤاله أو لا وعدم المطابقة لا تخفى وأما ثالثاً فلأن قوله المقصود المبالغة وذلك موقوف على ذكر السماء مسلم معرفة كانت أولاً ولكن ليس الكلام في ذلك وإنما الكلام في مطابقة جوابه لسؤاله والأمر كما ذكر قال الإمام من الناس من قال المطر إنما يتحصل من ارتفاع الجزة رطبة من الأرض إلى الهواء فينعقد هناك من شدة برد الهواء ثم ينزل مرة أخرى وأبطل الله ذلك المذهب هنا بأن بين أن ذلك الصيب نزل من السماء وكذلك بقوله: ﴿وأنزل من السماء ماء طهوراً﴾ [الفرقان: ٤٨] وبقوله ﴿وينزل من السماء من جبال فيها من برد﴾ [النور: ٤٣] قال الفاضل أكمل الدين فيه نظر لأن الآيات دلت على أن الماء ينزل من السماء وأما على نفي أن يكون قبل اللزوم متصاعداً من الأبخرة أوغيره فلا دلالة فيها له.

قوله: فإن كل أفق يسمى سماء أقول فيه نظر لأن المفهوم منه أن اللام الاستغراقي ههنا أفاد إحاطة جميع أجزاء ما دخل هو عليه وشموله لها وليس الأمر كذلك لأن اللام عند كونها للاستغراق تفيد شمول إفراد ما دخلت هي عليه لا شمول اجزائه اللهم إلا أن يدعي أن كل أفق منها سماء مجازاً وهذا جواب يستنبط منه الجواب عن سؤال يرد على قول صاحب الكشاف في بيان نكته تنكير ليلاً في قوله عز وجل: ﴿سبحان الذي أسرى بعبده ليلاً﴾ [الإسراء: ١] حيث قال أراد بقوله ليلاً بلفظ التنكير تقليل مد الإسراء وأنه أسري به في بعض الليل توجيه السؤال أن التنكير إذا أفاد التقليل يكون المراد بالتقليل تقليل إفراد الجنس لا تقليل أجزاء فرد من الجنس وليلاً ههنا نكرة فيفيد تنكيره أنه أسري به ليلاً من الليالي والجواب على سنن ما مر من أنه جعل كل جزء من ليلة واحدة بمنزلة ليل فتنكيره أفاد تقليل الافراد على التجوز وهذا لا يخلو عن تعسف وتكلف لخفاء نكتة العدول إلى المجاز غاية ما يرتكب في بيان النكتة حينئذ أن يراد بمثل هذا التجوز استطالة الوقت لكن المقام في آية الإسراء يأبى ذلك وكذلك ههنا لأن المبالغة المقصودة ههنا إنما هي في كون السحاب مطبقاً لجمع آفاق السماء وذلك يحصل بذكر السماء مع قطع النظر

اختير المفرد هنا (كما أن كل طبقة منها سماء) وهي سبع كقوله تعالى: ﴿سبع سموات﴾ [البقرة: ٢٩] الآية وإطلاق السماء على كل طبقة حقيقة لغة وعرفاً.

قوله: (ومن بعد أرض بيننا وسماء) أوله:

فـــأوه لـــذكـــرهـــا إذا مـــا ذكـــرتـــهـــا

أوه كلمة توجع تستعمل مع اللام ومن اسم فعل مبني على السكون تكون بمعنى أتوجع قال قدس سره توجعت لذكر الحبيبة الأولى أتوجع لذكر الحبيبة ومن بعد ما بيني وبينها من قطعة أرض وقطعة سماء تقابل تلك القطعة الأرضية وهو كما في الكشاف دليل على اطلاق السماء على كل أفق من آفاقها واستشهاد عليه فنكرهما إذ لا يتصور بينهما بعد جميع الأرض ولا قرينة على العهد الخارجي ولا يراد الماهية من حيث هي هي ولما ثبت صحة اطلاقها على كل ناحية وأفق منها جيء بها باللام لإفادة العموم ولو لم يذكر أو ذكر منكراً لم يفهم العموم.

عن تعريفه كما في ﴿اشتعل الرأس شيباً﴾ فلو قيل اشتعل رأسي شيباً بدون تعريف الرأس باللام حصل الشمول لا في جعل كل أفق سماء ادعاء إذ ح يكون الغرض من التجوز بيان سعة كل أفق وعظمها وهو ليس بمطلوب هنا وإنما المطلوب المبالغة في شمول الغمام للسماء وذكر لفظ السماء يفيد ذلك وإن لم يعرف باللام فإنه لو قيل أو كصيب من سماء الدنيا كان أبلغ في إفادة الشمول من أو كصيب من سحاب فإن قولك اشتعل بيتي ناراً أقوى في إفادة شمول الاشتعال لجميع البيت من قولك اشتعل النار في بيتي لا حاجة في إفادة الشمول إلى تعريف البيت باللام فإن جعل مبدأ الصيب السماء دون السحاب هنا مثل الاشتعال إلى الرأس والبيت دون الشيب والنار في المثالين المذكورين فكما نشأ معنى الشمول في هذين المثالين من استناد الاشتعال إلى الرأس والبيت دون الشيب والنار كذلك نشأ معنى الإحاطة والاطباق هنا من نسبة المبدئية إلى السماء دون السحاب للفرق الظاهر بين امطرت السماء وبين امطر السحاب فإن الأول أبلغ في الدلالة على عموم المطر وكثرته من الثاني وذلك إنما هو من تخصيص ذلك الجنس الذي هو السماء بالذكر دون الجنس الذي هو السحاب وفي ضمن هذا التخصيص معنى ادماج رد زعم المخالف أيضاً برعاية وجه الإيجاز على سبيل الاستتباع فاللام لتعريف الجنس.

قوله:

ومـــن بـــعـــد أرض بـــيـــنـــنـــا وســـمـــاء

استشهد به على أن كل أفق من السماء يسمى سماء أول البيت:

فـــأوه لـــذكـــراهـــا إذا مـــا ذكـــرتـــهـــا

أوه كلمة توجع من أسماء الأفعال يستعمل مع اللام ومع من قال الجوهري اوه من كذا ساكنة الواو وربما قلبوا الواو ألفاً فقالوا اه من كذا وبعضهم يقول اوه بالمد والتشديد وفتح الواو ساكنة الهاء لتطويل الصوت بالشكاية المعنى توجع من تذكر الحبيبة ومن بعد أرض تلك الأرض بيننا أي تتخلل الأرض بيني وبين المعشوقة ومن بعد سماء تلك السماء بيننا فالمراد بالأرض بعضها ومن السماء بعضها فإن تنكيرهما للتقليل لأن جميع الأرض والسماء لا يمكن أن يكون بينه وبينها فقد علم أن السماء يطلق في استعمال البلغاء على أفق من الآفاق.

قوله: (امد) خبر بعد خبر لقوله وتعريف السماء عند من جوز تعدد الخبر والضمير في (به) راجع إلى تعريف السماء وما في (ما في الصيب) فاعل امد ومعناه القوي كما حقق في قوله تعالى: ﴿وَيَمُدُّهُمْ فِي طُغْيَانِهِمْ﴾ (من المبالغة من جهة الأصل) أي مادته الأول وهي حروف الهجاء فإن الصاد من المستعلية والباء من الحروف الشديدة والياء المشددة ومادته الثانية أي الصوب فإنه شدة نزول المطر (والبناء) أي الصورة فإن فيعلا صفة مشبهة تفيد الثبوت ولو عقلاً وهذا يؤيد كون صيباً صفة لا اسم جنس[١] وهاتان الجهتان ذاتيتان (والتنكير)[٢] لأنه لابهامه دال على التهويل أي صيب لا يعرف كنهه.

قوله: (وقيل المراد بالسماء السحاب) لما عرفته من أن ما علاك وأظلك سماء بحسب اللغة فحينئذٍ يكون المراد بالصيب المطر كما هو المرضي عنده لكن ذكر السماء حينئذٍ لمجرد البيان والتوضيح ولا يراد به العموم فيفوت المبالغة في خسران المنافقين وأيضاً السماء متعارف في الفلك عند عرف الشرع ولمجموع هذا مرضه (فاللام) أي على تقدير كون المراد به السحاب (لتعريف الماهية) لا لقصد الاستغراق إذ لم ينزل من جميع السحاب ولا من سحاب معين حتى يكون التعريف للعهد فلا جرم أنه للعهد الذهني وإنما قال لتعريف الماهية لأن عهدية ذلك الفرد الغير المعين باعتبار معلومية ماهيته وكونه جزئياً من جزئيات تلك الحقيقة المعلومة وهذا معنى كون ذلك الفرد الغير المعين[٣] معهوداً في الذهن.

قوله: (إن أريد بالصيب المطر) هذه الإرادة متعينة على تقدير كون المراد بالسماء السحاب وراجحة على تقدير كون المراد به الفلك وافقه كله فالأولى إذا أريد بالصيب المطر.

قوله: أمد به ما في صيب أمد على بناء المجهول أي أمد وازداد بهذه المبالغة المستفادة من تعريف السماء باللام المبالغة الكائنة في صيب من جهة الأصل أي من جهة حروفه التي هي أصل تأليفه ومن جهة البناء والتنكير أما المبالغة من جهة الأصل فمن حيث إن تركيبه من صاد وهي مطبقة مستعلية ومن ياء مشددة وباء وهي من الشديدة وأما من جهة البناء فلأن صيغته صيغة صفة مشبهة تدل على الثبات قال السجاوندي وهو بناء يختص بالمعتل وفيه مبالغة وأما من جهة التنكير فلأنه للتهويل ولا ينافيه كونه للنوعية لأن المراد به نوع شديد هائل.

قوله: واللام لتعريف الماهية أي لتعريف الجنس المعنى من هذا الجنس الذي هو السحاب إذ لا معنى لحمله على الاستغراق حينئذٍ إلا بتكلف بعيد.

---

(١) فقول بعضهم في قوله والصيب فيعل من الصوب يطلق على كل من المطر والسحاب هو محتمل للوصيفة والاسمية ضعيف.

(٢) وهذه الجهة عرضية.

(٣) فذلك الفرد المندرج تحته باعتبار مطابقته للماهية المعلومة معلوم فله عهدية بهذا الاعتبار فيسمى معهوداً ذهنياً.

قوله: (فظلماته) الإضافة بمعنى في بقرينة فيه ظلمات أو بمعنى اللام فالإضافة لأدنى ملابسة (ظلمة تكاثفه بتتابع القطر وظلمة غمامه) قوله (مع ظلمة الليل) إشارة إلى أن ظلمة الليل هي الأصل في الظلمات وإشارة إلى أن في قوله: ﴿فِي ظُلُمَـٰتٍ﴾ بمعنى مع كما هو المتبادر كما في قوله تعالى: ﴿فادخلي في عبادي﴾ [الفجر: ٢٩] الآية وقد عده في المغني من معاني في فلا حاجة إلى القول بأنه لم يقل وظلمة الليل لأنها ليست في المطر ولا في السحاب بل الأمر بالعكس وأشار إلى أنها باعتبار الضم إليهما يجعل في المطر إما تغليباً أو على استعارة كلمة في للملابسة التي هي الشاملة للسببية والمجاورة وغيرها ولو أريد بظلمات ظلمة شديدة من ظلمة الليل كأنها متراكمة كما أريدت في قوله تعالى: ﴿وَتَرَكَهُمْ فِي ظُلُمَـٰتٍ لَّا يُبْصِرُونَ﴾ وجعل في بمعنى مع أو حمل على معنى الملابسة لاستغنى عن التكلف فإن بيان ظلمة المطر بتتابع القطر فإن تلاصق القطرات وتقاربها يقتضي قلة تخلل الهواء المنتشر المستضيء لا يخلو عن ضعف على أن ظلمته في جنب ظلمة الليل مضمحلة لا يعبأ بها أصلاً نعم أنها في النهار لها اعتبار في الجملة وكذا ظلمة غمامه ليس لها كثير تأثير في ظلمة الليل وإن كان لها أثر في الجملة في النهار وظلمة الليل مستفادة من قوله تعالى: ﴿كلما أضاء لهم مشوا فيه﴾ [البقرة: ٢٠] الآية فلا وجه لما قيل من أن ظلمة الليل من أين يستفاد وقوله تعالى: ﴿مَثَلُهُمْ كَمَثَلِ ٱلَّذِى ٱسْتَوْقَدَ نَارًا﴾ الآية يدل عليه أيضاً.

قوله: (وجعله مكاناً للرعد والبرق) جعل الصيب سواء أريد به المطر أو السحاب مكاناً لهما بطريق المجاز أي المراد بالملابسة بالمجاورة تشبيهاً للملابسة بالظرفية ولم

قوله: وجعله مكاناً أي وجعل الصيب بمعنى المطر مكاناً للرعد والبرق بقوله فيه لأنهما إذا كانا في اعلاه ومصبه وملتبسين به في الجملة صارا كأنهما فيه كما يقال فلان في البلد وما هو منه إلا في حيز يشغله جسمه كلمة في في فيه على الاستعارة تشبيهاً لكونه في بعض أجزاء البلد بالكون في البلد نفسه لا باعتبار كون المراد من البلد جزؤه الذي فيه فلان واستعمال كلمة في في أمثال هذا المقام على التجوز من باب الاستعارة التبعية تشبيهاً للتلبس في الجملة بتلبيس الظرف الحقيقي بمظروفه فقوله إذا كانا في أعلاه ومنحدره بيان لوجه التلبس والمنحدر على صيغة اسم المفعول مكان الانحدار والتلبس ههنا وفيه مثال البلد تلبس المجاورة لا أنه من اطلاق الكل على الجزء كما توهم وإلا بطل قال صاحب الكشاف فإن قلت كيف يكون المطر مكاناً للبرق والرعد وإنما مكانه السحاب فأجاب ما ذكر واعترض على قوله وإنما مكانهما السحاب بأن الرعد والبرق عارضان له لا متمكنان فيه فإذن كان إطلاق المكان على السحاب كإطلاقه على المطر بالمجاورة وتمام التحقيق فيه أن كون الشيء في الشيء يستعمل على أنحاء شتى ومعانٍ مختلفة ككون الشيء في الزمان وفي المكان وفي الخصب والراحة والحركة والسكون وككون الكل في الجزء والخاص في العام فإن لفظة في في جميعها ليست بمعنى واحد بل في بعضها بالإضافية وبعضها بالاشتمال وبعضها بالظرفية وبعضها بالملابسة فقوله تعالى: ﴿أو كصيب من السماء فيه ظلمات ورعد وبرق﴾ [البقرة: ١٩] لا يلزم فيه ظرفية مكانية وإنما هو للملابسة ولكن المطر والسحاب في ذلك سيان على ما ذكرنا.

يتعرض لجعله مكاناً للظلمات بل اكتفى ببيان وجه جمعها مع أنها ملابسة له بالمجاورة إما للاكتفاء بهذا أو لحمل في هناك على معنى مع وهنا على معنى الملابسة كما هو ظاهر عبارته في الموضعين حيث قال هناك مع ظلمة الليل وهنا وجعله مكاناً ونظير ما ذكرناه علفتها تبناً وماء بارداً والمص حمل قوله تعالى: ﴿والذين تبوؤوا الدار والإيمان من قبلهم﴾ [الحشر: ٩] الآية على هذا الوجه في تقدير ولما كان المراد والمكان مجازاً فلا يظهر وجه ما قاله صاحب الكشف فإن قلت والرعد أي الصوت والبرق أي النارية واللمعان كلها أعراض والاعراض لا تتمكن في مكان إلا بنوع توسع من غير فرق بين المطر والسحاب وبين الظلمة والرعد غاية ما في الباب أن وجه التلبس يكون في البعض أوضح كالرعد بالنسبة إلى السحاب قلت معنى الظرفية التي تفيدها في أعم من أن يكون على وجه التمكن في المكان كالجسم في الحيز أو على وجه الحلول في المحل كالعرض في الموضوع أو على وجه الاختصاص بالزمان كالضرب في وقت كذا إلى آخر قول المصنف لأنهما في اعلاه ومنحدره ملتبسين به شاهد على المجازية فلا نعرف وجه تطويل الكلام في تحرير المرام.

قوله: (لأنهما في اعلاه ومنحدره) بضم الميم وفتح الدال المهملة اسم مكان وعن الحسن أن السماء الدنيا موج مكفوف أي ممنوع عن السيلان والمطر ينزل من السماء الدنيا كما نطق به قوله: ﴿وأنزل من السماء ماء﴾ [البقرة: ٢٢] الآية فعلى هذه الرواية فالصيب بمعنى المطر فوق الرعد والبرق فما ذكره على اطلاقه ليس بتمام قوله **(ملتبسين به)** إشارة إلى علاقة المجاز في الظرفية كما أوضحناه سابقاً وهذا لا يقتضي كونهما في اعلاه.

قوله: (وإن أريد به السحاب فظلماته) ولو كان مرجوحاً لكن يكون المراد حينئذٍ بالسماء الفلك لا السحاب **(سحمته)** بضم السين سواده **(وتطبيقه)** بكون بعضه مع بعض **(مع ظلمة الليل)** والتعبير بمع هنا قد مر وجهه ولو أريد بها ظلمة شديدة كأنها ظلمات

قوله: مع ظلمة الليل أخذ ظلمة الليل في كل واحد من الوجهين وليس في الآية ما يدل على ظلمة الليل قال صاحب التوضيح هي مستفادة من التنكير في ظلمات لدلالته على التكثير كقولهم إن له لا بلا أقول يمكن أن يؤخذ ظلمة الليل من سياق الآية حيث قال تعالى بعد هذه الآية ﴿يكاد البرق يخطف أبصارهم﴾ [البقرة: ٢٠] وبعده وإذا اظلم عليهم قاموا فإن خطف البرق البصر إنما يكون غالباً في ظلمة الليالي وكذا وقوف الماشي عن المشي إنما يكون إذا اشتد ظلمة الليل بحيث تحجب الأبصار عن إبصار ما هو أمام الماشي من الطريق وغيره وظلمة سحمة السحاب وتكاثفه في النهار لا يوجب وقوف الماشي عن المشي وقد بقي ههنا شيء وهو أنه إن كانت ظلمة الليل ظلمة ثالثة منضمة إلى ظلمتي سحمة السحاب وتكاثفه يلزم أن يكون ظلمة الليل والسحاب والأمر على العكس على ما قال الرازي والثالثة ظلمة الليل وهي ليست في السحاب بل السحاب في ظلمة الليل إلا أنها كانت في ظلمتي سحمته وتطبيقه وهما في السحاب فكأنهما في السحاب قال الفاضل أكمل الدين وهو ليس بصحيح لأن ظلمة الليل لم تكن في ظلمتي سحمته وتطبيقه بل بالعكس أقول حاصل ما ذكره أن الوجه أن يكون الكثير ظرفاً للقليل والقوي للضعيف دون العكس فإنه يقال

أيضاً لسلم عن التكليف كما مر بيانه ومن انكر كون المراد ظلمة شديدة هنا مع تجويز ذلك في قوله تعالى: ﴿وَتَرَكَهُمْ فِي ظُلُمَٰتٍ﴾ فقد كابر ودخل في زمرة المتعصبين.

قوله: (وارتفاعها بالظرف) أي ظلمات وفي نسخة وارتفاعه بالتذكير لأنه لفظ والتأنيث باعتبار دلالتها على المعنى بالظرف **(وفاقاً لأنه معتمد على موصوف)** لاعتماد الظرف أي فيه على الموصوف ويجوز أيضاً أن يكون الظرف وهو فيه خبر مقدم وظلمات مبتدأ لأنه نكرة وهذا مراد المصنف وليس مراده أن الفاعلية متعينة بالاتفاق إذ لا قائل به وبالجملة إذا اعتمد الظرف كاسم الفاعل واسم المفعول على أحد الأشياء الستة يجوز أن يكون الظاهر فاعلاً له(١) لا واجباً لكن نقل في التسهيل اشترط سيبويه مع الاعتماد عليها أن يكون المرفوع حدثاً ولم يلتفت إليه المص فقال وفاقاً.

قوله: (والرعد صوت يسمع من السحاب) قال المصنف في سورة الرعد وعن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما سئل النبي عليه السلام عن الرعد فقال ملك موكل بالسحاب معه مخاريق من نار يسوق بها السحاب ولهذا قال والمشهور أن سببه إشارة إلى أن التحقيق ما أخبر به الشرع وما ذكره مسلك الحكماء الغافلين وفي المعالم وقال مجاهد(٢) الرعد اسم ملك ويقال لصوته أيضاً رعد وقيل زجر السحاب وقيل تسبيح الملك وقيل الرعد نطق الملك والبرق ضحكه.

قوله: (والمشهور أن سببه اضطراب أجرام السحاب واصطكاكها) قال الحكماء إن الشمس إذا أشرقت على الأرض اليابسة حللت منها أجزاء نارية يخالطها أجزاء أرضية فيتركب منهما دخان ويختلط بالبخار والبخار وهو ما يحصل بتركب أجزاء هوائية أو مائية ويتصاعدان معاً إلى الطبقة الباردة فينعقد ثم سحاباً ويحتقن الدخان فيه ويطلب الصعود إن بقي على طبعه الحار والنزول إن ثقل وبرد وكان يمزق السحاب بعنفه فيحدث منه الرعد وقد تشتعل منه لشدة حركته وقوة التسخين فلطيفه ينطفىء سريعاً وهو البرق وكثيفه لا

الواحد في الاثنين والجزء في الكل ولا يقال الاثنان في الواحد والكل في الجزء فالظاهر أن يقال ظلمة السحاب في ظلمة الليل لا ظلمة الليل في ظلمة السحاب.

قوله: والمشهور أن سببه اضطراب أجرام السحاب هذا هو المشهور بين الحكماء والصحيح الذي عليه التعويل ما روي عن الترمذي عن ابن عباس رضي الله عنهما قال اقبلت يهود إلى رسول الله ﷺ فقالوا أخبرنا عن الرعد ما هو قال ملك من الملائكة موكل بالسحاب معه مخاريق من نار يسوقها بها حيث يشاء الله تعالى فقالوا فما هذا الصوت الذي نسمع قال زجره حيث ينتهي حيث أمرت فقالوا صدقت قال صاحب النهاية المخاريق جمع مخراق وهو في الأصل ثوب يلف ويضرب بها الصبيان بعضهم بعضاً أراد أنها آلة يزجر بها الملائكة السحاب.

---

(١) بخلاف ما إذا لم يعتمد فإن البصريين لا يجوزون أعماله بخلاف الكوفيين.

(٢) وقيل نار تخرج منه إذا غضب.

ينطفىء حتى يصل إلى الأرض وهو الصاعقة كذا في كتب الحكمة وهذا بناء على الأصول الفلسفية ولا يعبأ به أصلاً اضطراب من الضرب أي ضرب بعضه بعضاً واصطكاكها عطف تفسير له لأنه بمعنى الحركة العنيفة مطلقاً وربما يطلق على الانقباض النفساني استعارة.

قوله: (إذا حدتها الريح) بوزن رمت أي ساقتها أصل الحدو من الحداء وهو غناء للعرب تنشط به الإبل ثم استعمل في معنى السوق لأن الغناء المعروف سبب للسوق وشبيه له ففيه استعارة مكنية حسنة لتشبيه السحاب بإبل وركاب وفي الحديث كما رواه ابن جرير الرعد ملك موكل بالسحاب يسوقها كما يسوق الحادي الإبل كذا قيل.

قوله: (من الارتعاد) أي مشتق منه فإن المجرد قد يرد إلى المزيد إذا كان المزيد أعرف بالمعنى الذي اعتبر في الاشتقاق كالوجه من المواجهة وقيل لفظة من اتصالية كما في قوله عليه السلام أنت مني بمنزلة هارون من موسى أي هما من جنس واحد يجمعهما الاشتقاق من الرعدة وكذا الحال في قوله من برق الشيء كذا في الحاشية الخسروية الأولى الوجه الثاني لأن الوجه الأول يحتاج إلى البيان من الثقات الأعيان إذ اشتقاق المجرد من المزيد مع أن المزيد مشتق منه بزيادة الحرف لا يخلو من كدر ولو قيل أي مأخوذ منه بناء على أن الأخذ أعم من الاشتقاق لم يبعد وكذا الكلام من برق[1] **(والبرق ما يلمع من السحاب من برق الشيء بريقاً وكلاهما مصدر في الأصل)**.

قوله: إذا حدتها الريح أي ساقتها من الحدو وهو السوق يقال حدوت الإبل حدوا وحداء ويقال للشمال حدواء لأنها تحدو السحاب أي تسوقه.

قوله: من الارتعاد لم يرد به أنه مشتق منه لأنه من رعد لا من ارتعد بل أراد أن فيه معنى الاضطراب والحركة ولو قال من الرعدة لكان انسب إلا أنهم قد لا يبالون بمثله ويقصدون به إلحاق الأخفى بالأعرف لا جعل المجرد مشتقاً من المزيد كما قالوا الوجه من المواجهة.

قوله: من برق الشيء بريقاً والرعد من رعد يرعد بفتح العين في الماضي وضمها في الغابر وكذا برق يبرق يقال رعدت السماء وحكى أبو عبيدة وأبو عمر وارعدت السماء وأبرقت.

قوله: وكلاهما مصدر في الأصل ولذا لم يجمعا قال العلامة الزمخشري فإن قلت هلا جمع الرعد والبرق أخذا بالأبلغ كما قيل ﴿ظلمات﴾ [البقرة: ١٩] قلت فيه وجهان أحدهما أن يراد العينان ولكنهما لما كانا مصدرين في الأصل يقال رعدت السماء رعد أو برقت برقاً روعي حكم أصلهما والثاني أن يراد الحدثان كأنه قيل وارعادوا براق يعني أن في الرعد والبرق أمرين الأول الصوت والنار والثاني التصويت وبروق النار فالرعد والبرق إن اطلقا على نفس الصوت والنار كانا اسمي عين وإن حملا على التصويت والبرق فإن جعلا عينين فوجه عدم جمعهما أنهما كانا في الأصل مصدرين فروعي ذلك الأصل وإن جعلا حدثين فلا شبهة قال الفاضل أكمل الدين وجه السؤال موقوف على كون الجمع ابلغ وهو ممنوع فإن التنوين يفيد التهويل معناه برق هائل لا يكتنه كنهه أو النوعية ومعناه نوع مباين

---

(١) إذ المراد بالبرق الغين وكذا الرعد ولذلك قيد المص كونهما مصدرين بالأصل والغين لكونه جامداً لا يناسب الاشتقاق بل يناسب الأخذ.

قوله: (ولذلك لم يجمعهما) أي مع أن معنى الجمع مراد للمبالغة في بيان حال المنافقين وإنما جمع لعدم الظلمة كونها مصدراً في الأصل بل هي اسم يقابل النور ومن ادعى ذلك فعليه البيان على أنه أريد بها أنواع كما عرفته والرعد والبرق لا يراد بهما الأنواع وإن كان لهما أنواع والنكتة مبنية على الإرادة ولا يقال الرعود والبروق غير مستحسن لأنه وقعت في اشعار البلغاء وفي الكشاف كقول البحتري:

يا عارضاً متلفعاً ببرودة يختال بين بروقه ورعوده

وترك قول الكشاف والثاني أن يراد الحدثان كأنه قيل وإرعاد وإبراق لأنه مخالف للاستعمال إذ هما مشهوران في الغين ولم يذكر كون تنوينه للتنويع كأنه قيل فيه ظلمات داجية ورعد قاصف وبرق خاطف لأنه اكتفى ببيان كون تنوين صيب للتنويع.

قوله: (الضمير لأصحاب الصيب وهو وإن حذف لفظه وأقيم الصيب مقامه لكن معناه باقٍ) استدل على كون المراد كمثل ذوي صيب هناك بكون هذا الضمير راجعاً إليهم ولولاه لاستغنى عن تقدير ذوي وقد مر توضيحه لكن قوله هنا لا يخلو عن إشكال فإن ظاهر كلامه أن كون الضمير راجعاً إليهم بينه بأن معناه باقٍ وما مر بين كون معناه مراداً بكون ضمير يجعلون راجعاً إليه ففيه شائبة دور فليتأمل.

قوله: (فيجوز أن يعول) أي يراعي وفي قوله فيجوز إشارة إلى أنه يجوز أن لا يعول **(عليه)** وكونه في بعض المواضع واجباً لعارض لا ينافي ذلك **(كما عول حسان في قوله)** كعدم استقامة المعنى عند عدم المراعاة كما فيما نحن فيه فإنه لو لم يراع ذلك وقيل يجعل أصابعه للزم لكون الصيب أصبعاً ولا يخفى عدم سلاسته واعتبار المجاز في مثله ركيك والمراد **(بحسان)** حسان بن ثابت رضي الله تعالى عنه يصف ملوك الشام توهم أولاد جفنة:

(يسقون من ورد البريص عليهمو   بردى يصفق بالرحيق السلسل)

لسائر ما يكون في الرعد والبرق من الأنواع فما في الآية ابلغ وأقول الجمع لا ينافي نكتة التنكير التي هي التهويل والنوعية لأن الجمع المنكر يستفاد منه ما يستفاد من المنكر المفرد ألا يرى إلى قوله وإنما جاءت هذه الأشياء منكرات لأن المراد أنواع منها ومن جملة هذه الأشياء لفظ ظلمات وهو جمع منكر مراد منه أنواع من الظلمات لا يكتنه كنهها ففي تنكير الجمع من المبالغة ما ليس في تنكير المفرد لإفادة تنكير الجمع مع الكثرة والتهويل معاً بخلاف تنكير المفرد فإنه يفيد التهويل فقط لا الكثرة والجمع نص في افادة معنى الكثرة بخلاف النكرة المفردة فإنها موضوعة للجنس والحقيقة من حيث هي فلا كثرة فيه وإنما الكثرة في أفراد الجنس ولقائل أن يقول لو كان وجه الإفراد فيهما كونهما في الأصل مصدرين لقيل بدل ظلمات لأنها في الأصل مصدر مثلهما فإن قلت إذا أريد بالمصدر أنواع الجمع ولذا جيء ظلمات على الجمع قلنا كذلك رعد وبرق على ما قال صاحب الكشاف وإنما جاءت هذه الأشياء منكرات لأن المراد أنواع منها فالحق أن يحمل أمثال هذا على التفننات القرآنية.

قوله:

يسقون من ورد البريص.

فضمير يسقون لأولاد جفنة (**وبردى**) بفتح الموحدة والراء والدال المهملتين نهر بدمشق والقول بأنها وادٍ بها واه (**والبريص**) شعبة منه بالصاد المهملة كما هو المشهور ويروى بالضاد المعجمة وأصل معنى ورد جاء الماء ليستقي قال الله تعالى: ﴿ولما ورد ماء مدين﴾ [القصص: ٢٣] الآية وتعدية الورود بعلى لتضمنه معنى النزول وإلا فهو متعد بنفسه إذ المتعدي بعلى بمعنى الوصول لا يتعدى بنفسه كما صرح به[١] البعض أي يسقي أولاد جفنة من قدم البريص نازلاً عليهم (**يصفق**) من التصفيق وهو التحويل من إناء إلى إناء آخر للتصفية (**والرحيق**) الشراب الخالص الذي لا غش (**السلسل**) السهل الانحدار أي يسقون من ورد البريص نازلاً عليهم ضيفاً لهم ماء بردى مصفى بالتحويل من إناء إلى إناء ممزوجاً مع الخمر الصافي قوله (**بالرحيق**) متعلق بيسقون أو حال من الماء الذي أقيم بردى مقامه وهو الظاهر وقيل حال من ضمير يصفق لكونه راجعاً إلى الماء والمآل واحد.

قوله: (**حيث ذكر الضمير**) في يصفق لأنه راجع إلى الماء المحذوف لكن روعي وذكر الضمير وهو محل الاستشهاد ولو لم يراع لأنث الضمير لرجوعه إلى بردى المؤنث وذكر من التذكير ضد التأنيث (**لأن المعنى ماء بردى**).

البيت بردى نهر دمشق وهو مؤنث لأن فعلى لا يكون إلا للتأنيث كما أن فعلى لا يكون إلا للتأنيث عليهم حال من فاعل ورد أي ورد نازلاً عليهم وتصفيق الشراب تحويله من إناء إلى إناء وبالرحيق حال من ضمير الماء في يصفق ماء بردى ممن وجا بالرحيق وهو الخمر الصافي أول البيت أسالت رسم الدار أم لم تسأل وقبله:

لله در عصابة نادمتها ... يوماً بجلق في الزمان الأول

وفيها:

أولاد جفنة حول قبر أبيهم ... قبر ابن مارية الكريم المفضل
بيض الوجوه كريمة أحسابهم ... شم الأنوف من الطراز الأول
اللاحقين فقيرهم بغنيهم ... المنفقين على اليتيم الأرمل
يسقون من ورد البريص عليهم ... بردى يصفق بالرحيق السلسل

الجلق بكسر الجيم وتشديد اللام موضع بدمشق والشاعر عول على بقاء المعنى حيث ذكر يصفق لأن المعنى ماء بردى المعنى يسقون الواردين عليهم ماء بردى لأن المسقى ماء بردى لا نهر الماء وكان القياس تصفق بتأنيث الفعل لأن الألف في بردى ألف التأنيث وتعلق السقي ببردى من باب التجوز في التعلق كقوله تعالى: ﴿واسأل القرية﴾ [يوسف: ٨٢] المعنى أهل القرية وتقدير المضاف إنما هو لتصوير المعنى لأن فيه مضافاً محذوفاً ومما نحن فيه قوله تعالى: ﴿وكم من قرية أهلكناها فجاءها بأسنا بياتاً أو هم قائلون﴾ [الأعراف: ٤] جمع الضمير في ﴿أو هم قائلون﴾ [الأعراف: ٤] لرجعه إلى ما هو مجموع المعنى وهو الأهل فإن المعنى وكم من أهل قرية ولو روعي حال اللفظ القائم مقام المضاف لأنث الضمير في يصفق وأنث وأفرد في أوهم لأن القياس أو هي قائلة لقوله ﴿اهلكناها﴾ [الأعراف: ٤] فجاءها.

---

(١) عصام.

قوله: (والجملة استئناف) أي مما وقع في جواب سؤال مقدر أشار إليه بقوله **(فكأنه)** صيغة الظن متوجهة إلى قيل أي فكأنه قيل فكيف **(لما ذكر ما يؤذن)** ولما كان السؤال مقدراً لا محققاً قال فكأنه قيل الخ وفيه إشارة إلى وجه ترك العطف وجوز كونها في محل جر على أنها صفة لذوي المقدر وكونها صفة صيب وكذا جملة يكاد لتأويلها بلا يطيقونه ولتكلف ذلك لم يلتفت إليه المص وتكلفه لائح من بيانه قوله **(ما يؤذن بالشدة والهول)** المراد بما يؤذن مجموع الظلمات والرعد والبرق لا الرعد فقط كما ذهب إليه الكشاف كأنه **(قيل فكيف حالهم مع ذلك)** مع تلك الأمور وأجيب بأن حالهم مع تلك الأمور الشديدة ابتلاؤهم بالصواعق الهائلة المهلكة حتى اضطروا إلى أن يجعلوا أصابعهم في آذانهم حذر الموت وكون الجملة مستأنفة تشترط أن يكون جواباً لسؤال اقتضته الأولى والسؤال الذي اقتضته الأولى ما قرره المص لا ما ذهب إليه الشيخ الزمخشري من قوله فكيف حالهم مع مثل هذا الرعد فقيل ﴿يجعلون﴾ [البقرة: ١٩] الآية[١] والبعض جوز كون الإشارة في مع ذلك إلى الرعد فقط فلا مخالفة للزمخشري وهو ضعيف أما أولاً فلأن قوله ما يؤذن بالشدة كالنص في العموم إلى الأمور الثلاثة والتخصيص بالرعد مع كونه عدولاً عن صوب الصواب تحكم فإنه ليس بأولى من تخصيصه بالبرق والظلمات وأما ثانياً فلأن العلامة المؤذنة للصواعق الشديدة مجموع الأمور الثلاثة لا الرعد كما يشهد به الاستقراء ولو سلم كون الرعد وحده علامة للصاعقة فهو بانضمامه إلى الأمرين المذكورين احرى بذلك وجعلهم الأصابع في آذانهم ليس لأجل الرعد حتى يقال إن الجواب بجعل الأصابع في آذانهم ينادي على اختصاص السؤال بحال الرعد كما زعم[٢] بل من الصواعق **(فأجيب بها)**.

قوله: (وإنما اطلق الأصابع) أي إنما استعملها **(موضع الأنامل للمبالغة)** في بيان شدة

قوله: وإنما اطلق الأصابع موضع الأنامل للمبالغة وفي الكشاف ففي ذكر الأصابع من المبالغة ما ليس في ذكر الأنامل قال الفاضل أكمل الدين قال شيخي العلامة رحمه الله لأن فيه إشعاراً بأنهم يبالغون في ادخال أصابعهم في آذانهم فوق الغاية المعتادة في ذلك فراراً من شدة الصوت قال صاحب الكشاف فإن قلت فالأصبع التي تسد بها الآذان أصبع خاصة فلم ذكر الاسم العام دون الخاص قلت لأن السبابة فعالة من السب فكان اجتنابها أولى بآداب القرآن ألا ترى أنهم قد استبشعوها فكنوا عنها بالمسبحة والسباحة والمهللة والدعاء ثم قال فإن قلت فهلا ذكر بعض الكنايات قلت هي ألفاظ مستحدثة لم يتعارفها الناس في ذلك العهد وإنما أحدثوها بعد واعترض صاحب الانتصاف على جواب السؤال الأول بأنه لا يلزم أن يجعلوا في تلك السبابة وأنها لا بد منها فإنها حالة حيرة ودهش فقصدهم سد الأذن غير معرجين على تذبيب معتاد وربما قصد سد الأذن بالوسطى لأنها املأ للأذن وأحجب للصوت وربما كان اطلاق اسم الأصبع دالة على حالة الحيرة والدهش قال الفاضل اكمل الدين وهذا استحسنه شيخي العلامة ورد على الجواب بأن قوله فكان اجتنابها أولى بآداب القرآن ليس بشيء لأن هذه حكاية حالهم وبيان فعلهم فلا استبشاع في ذكره وقال إن كان كلام صاحب الكشاف بناء على العرف فالسؤال

---

(١) ش.　　　　(٢) غنى زاده.

رعبهم إذ الأنامل جزء مخصوص من الأصابع والمعتاد إدخالها دون الأصابع بتمامها فعبر عنها بالأصابع إيذاناً بأنهم يبالغون في إدخال أناملهم لشدة الرعد فكأنهم يدخلون جميعها مبالغة في السد ثم إن لم يحمل على انقسام الآحاد بحمل إضافة الجمع على الاستغراق فيفيد كمال المبالغة للإشعار بأن كل فرد منهم يجعل أصابعه العشرة في أذنيه وهذا وإن كان محالاً لكن المراد التصوير والتمثيل وهذه مبالغة لا فوقها مبالغة لكن الظاهر أنه من قبيل انقسام الآحاد إلى الآحاد مثل ركب القوم دوابهم وقيل في قوله: ﴿يَجْعَلُونَ﴾ مبالغة في فرط حيرتهم من وجوه أحدها نسبة الجعل إلى كل الأصابع وهو منسوب إلى البعض منها وهو الأنامل وثانيها من حيث الإبهام في الأصابع والمعهود أصبع مخصوص وهو السبابة فكأنهم في فرط دهشتهم يدخلون أي أصبع كانت في آذانهم ولا يسلكون المسلك المعهود وثالثها وضع ذلك الجعل موضع الادخال فإن جعل شيء في شيء أدل على إحاطة الثاني بالأول من ادخاله فيه وهذه دقائق لم يتنبهوا لها انتهى والوجه الأول مستفاد من بيان المص والثاني مذكور في الكشاف مع توضيح فيه[1] وأما الثالث فغير متعارف فلا بد من بيانه من الثقات قال المص في أوائل سورة الأنعام والجعل فيه معنى التضمين وهذا أيضاً ليس بمناسب هنا بل الجعل هنا بمعنى صير وهو يفيد الانتقال من حال إلى حال في بعض المواضع ولتغير حالهم اختير الجعل واختير المضارع إما للاستمرار أو لحكاية الحال الماضية استحضاراً لتلك الحالة الشديدة الشنيعة ثم هنا احتمالات ثلاثة مجاز لغوي ذكر الكل وإرادة الجزء كما في كتب المعاني أو مجاز عقلي بإسناد ما للبعض إلى الكل ومجاز في الحذف أي يجعلون أنامل أصابعهم وخير الأمور أوساطها إذ المبالغة إنما يتأتى إذا كانت الأصابع باقية على حقيقتها وقد صرحوا بأن المجاز العقلي أبلغ من المجاز اللغوي وإن كانت المبالغة متحققة في المجاز اللغوي المرسل باعتبار أن تبادر الذهن إلى المعنى الحقيقي قبل النظر إلى القرينة وعن هنا قال أهل البيان المجاز أبلغ من الحقيقة وهنا يتبادر الذهن إلى الأصابع

وارد لكن الجواب ليس بصحيح لما ذكره شيخي رحمه الله ولعل الصواب فيه أن يقال جاء على ما هو المتعارف في مثله من العبارة لا على ما يقع منه فإن وقوع سد الأذن في العرف وإن كان بالسبابة لكن التعبير عنه إنما هو بلفظ الأصبع ألا يرى إلى قوله صلى الله عليه وسلم لبلال اجعل اصبعيك في أذنيك وكان يجعل المسبحة لا غير وقوله فهلا ذكره بعض هذه الكنايات قال صاحب الانتصاف ما معناه أن من الكنايات المسبحة وكيف يمكن وصف أصابع المنافقين بالمسبحة ولم تسبح قط وأيضاً الغرض إيصال المعاني إلى الاذهان وتصويرها بصورة المحسوسات وهو خليق بذكر الصرائح دون الكنايات.

---

(١) حيث قال فإن قلت فالأصبع التي تسد بها الأذن أصبع خاصة فلم ذكر اسم العام دون الخاص قلت لأن السبابة فعالة من السب فكان اجتنابها أولى بأنه دأب القرآن ألا ترى أنهم قد استبشعوها فكنوا عنها بالمسبحة والسباحة والمهللة والدعاءة فإن قلت فهلا ذكر بعض هذه الكنايات قلت هي ألفاظ مستحدثة لم يتعارفها الناس في ذلك العهد وإنما أحدثوها بعد النهي ولم يلتفت إليه المص إما لأن المراد هنا المجموع لا البعض للمبالغة أو لصحة ذكر بعض هذه الكنايات وكونها مستحدثة غير مسلمة أو غير مضر.

وأنهم جعلوها في آذانهم قبل الالتفات إلى القرينة المانعة وكفى هذا في إفادة المبالغة وقول بعض أهل المعاني إن المجاز المرسل لا يفيد مبالغة كالاستعارة غير مسلم عند صاحب الكشاف كما قيل أو مأول بأنه لا يفيد المبالغة كإفادتها الاستعارة بل يفيدها دون افادة الاستعارة.

قوله: (متعلق بيجعلون) لا بالموت لأنه بعيد وتقديمه عليه ليس له وجه ظاهر **(أي من أجلها يجعلون)** فلفظة من تعليلية بتقدير مضاف أي من أجل إصابتها إذ العلل المعاني لا الذوات **(كقولهم بماء من العيمة)** وهي شدة شهوة اللبن يقال عام إلى اللبن إذا اشتهاه والمعنى سقاه من أجل العيمة بمعنى أنها الباعث عليه فذكر من هنا يغني غناء اللام في المفعول له فقد يكون غاية يقصد حصوله كضربت للتأديب أو من التأديب وقد يكون باعثاً على الفعل الذي قبلها كقعدت من الجبن وما نحن فيه من هذا القبيل إذ الصواعق والعيمة أمر باعث بتقدم وجوده ومن التعليلية من متفرعات معنى من الابتدائية إذ العلة منشأ المعلول ومبدؤه ولعل اختيار من على اللام للتنبيه على ذلك وإن من التعليلية كاللام تدخل على الباعث المتقدم كما فيما نحن فيه والغرض المتأخر كقوله تعالى: ﴿ووهبنا له من رحمتنا﴾ [مريم: ٥٣] أي من أجل رحمتنا والرحمة الإحسان وهو نتيجة الهبة منه مرتب عليها كالتأديب ولم يصب من انكر دخول من على الغرض المتأخر.

قوله: (والصاعقة[1] قصفة) بفتح القاف وسكون الصاد المهملة وبعدها فاء أي شدة

قوله: أي من أجلها أي من أجل الصواعق يجعلون حقيقته أن من للابتداء لكن استعملت هنا على سبيل العلية فإن العلة مبدأ المعلول فقوله ضد الموت علة للجعل المعلل العيمة اشتهاء اللبن يقال عام إلى اللبن أي اشتهاه والمراد بها العطش قال صاحب الضوء يروى عن العيمة أي بعده عنها وجاوز بها حكمه إلى الري وإن شئت قلت بمن على معنى شفاه من جهة العيمة.

قوله: قصفة رعد قال الجوهري رعد قاصف شديد الصوت والقصف الكسر وفي الكشاف الصاعقة قصفة رعد تنقض معها شقة من نار قالوا ينقدح من السحاب إذا اصطكت أجرامه وهو نار لطيفة حديدة لا تمر بشيء إلا أتت عليه إلا أنها مع حدتها سريعة الخمود يحكي أنها سقطت على نخلة فأحرقت نحو النصف ثم طفئت ويقال صعقته الصاعقة إذا أهلكته فصعق أي مات بشدة الصوت أو بالإحراق ومنه قوله تعالى: ﴿وخر موسى صعقاً﴾ [الأعراف: ١٤٣] تم كلامه تنقض أي تسقط قيل وفي عبارته نظر لأن قصفة الرعد شدة صوته ولا يخفى أن الشقة من النار لا تسقط مع الصوت لأن الصوت عرض لا تسقط لاستحالة انتقال الأعراض عن محالها ولو قال نار تنقدح من السحاب إذا اصطكت أجرامه كان حسناً ولا حاجة إلى ما قبله فقد قالوا إذا اشرقت الشمس على أرض يابسة تخللت منها أجزاء نارية يخالطها أجزاء أرضية يسمى المركب منهما دخانا ويختلط بالبخار وتتصاعدان معاً إلى الطبقة الباردة فينعقد البخار سحاباً وانحبس الدخان فيه ويطلب الصعود إن بقي على طبيعته والنزول إن ثقل وكيف كان يمزق السحاب تمزيقاً عنيفاً فيحدث منه الرعد ثم قد يحصل شدة حركة ومحاكة

---

(١) القصفة واحد القصف وأصل معناه الكسر وقاصف الرعد أشده يكون صوتاً متعاقباً مكسراً.

صوته **(رعد هائل)** بزنة الفاعل بمعنى موقع في الهول أي الخوف فالهائل كاللابن للنسب قوله **(معها نار)** إشارة إلى أن النار أصل متبوع وقد يطلق على النار وحدها نقل عن الأساس أنه قال هي نار لا تمر بشيء إلا أحرقته مع وقع شديد وحكى الجوهري عن أبي زيد لكن قيل إنه غير مناسب في هذا المقام ولعل وجهه أن الجعل المذكور ناشيء من شدة الصوت لا النار وحدها فإن لأجل النار جعل الأصابع في الآذان لا معنى له بل الواقع حينئذٍ غض الأبصار **(لا تمر بشيء إلا أتت)** أي غلبت[1] **(عليه)** وأهلكته وهذا القصر إنما يتأتى إذا اعتبر قيد مع وقع شديد ولظهوره تركه **(من الصعق)** أي الصاعقة مشتقة من الصعق **(وهو شدة الصوت)** واعتبر في المشتق شدة الصوت معها نار وهذا يؤيد أن الصاعقة ليست هي النار وحدها بل الصوت الشديد معها لكن في المعالم وقال شهر بن حوشب الرعد صوت ملك يزجي السحاب فإذا بد وضمها فإذا اشتد غضبه طار من فيه النار وهي الصواعق وهذا يشعر بأنها هي النار وهو الظاهر من قوله تعالى: ﴿ويرسل الصواعق فيصيب بها من يشاء﴾ [الرعد: ١٣] الآية وبالجملة أنها تطلق على معنيين إما بالاشتراك أو الحقيقة في قصفة رعد الخ والمجاز في نار ويحتمل العكس وكلام المص يميل إلى كونها حقيقة في قصفة رعد الخ ومجاز في النار.

قوله: (وقد تطلق على كل هائل مسموع أو مشاهد) في بعض النسخ مسموع ومشاهد بالواو وفي بعضها أو قوله وقد يطلق على كل الخ يناسبه نسخة الواو الهائل المسموع الصوت الشديد والمشاهد كالنار والمطر الشديد والصاعقة على ما فسره المص يجتمع فيها الأمران نقل عن الراغب أنه قال قال بعض أهل اللغة الصاعقة على ثلاثة أوجه الموت كقوله تعالى: ﴿فصعق من في السموات أو من في الأرض﴾ [الزمر: ٦٨] الآية والعذاب كقوله تعالى: ﴿ءأنذرتكم صاعقة مثل صاعقة عاد وثمود﴾ [فصلت: ١٣] والنار كقوله تعالى: ﴿ويرسل الصواعق فيصيب بها من يشاء﴾ [الرعد: ١٣] الآية وهي أشياء متولدة من الصاعقة وهو قريب مما ذكر **(ويقال صعقته الصاعقة إذا أهلكته بالإحراق أو شدة الصوت وقريء من الصواقع وهو ليس بقلب من الصواعق لاستواء كلا البناءين للتصرف)**.

فيحدث منه البرق إن كان لطيفاً والصاعقة إن كان غليظاً وقوله وهي نار حديدة قيل هو مناقض لقوله أو قصفة رعد تنقض معها شقة من نار وفيه نظر لأن هي راجع إلى شقة من نار أو إلى النار قال الفاضل أكمل الدين ولقد رأيت مأذنة عظيمة من الحجر المنخوت بماردين سنة سبعمائة وأحد وأربعين ثم أخبرني الثقات أتت عليها فأحرقت نحو الثلثين ثم خمدت وليس المراد بقوله ﴿وخر موسى صعقاً﴾ [الأعراف: ١٤٣] حقيقة الموت بل المراد الغشي لقوله تعالى ﴿فلما أفاق﴾ [الأعراف: ١٤٣].

قوله: إلا أتت عليه أي اهلكته وفي الأساس أتى عليهم الدهر افناهم.

قوله: لاستواء كلا من البنائين في التصرف يعني لو كان مقلوباً لم يتجاوز عن صورة واحدة

---

(١) لأن أتى المتعدي بعلى يكون بمعنى الغلبة ولك أن تقول تعديته بعلى لتضمينه معنى الغلبة.

قوله: **(يقال صقع الديك)** بيانه لاستواء البناءين في التصرف صقع بمعنى صاح **(وخطيب مصقع)** بكسر الميم كمنبر من عادته أن يجهر بكلامه.

قوله: **(وصقعته الصاقعة)** بتقديم القاف مثل صعقته الصاعقة بتقديم العين إذا أهلكته وأحرقته أو شدة الصوت ولم يشر هنا إلى معنى الإهلاك بل اكتفى بشدة الصوت اكتفاء بقوله لاستواء كلا البناءين وأيضاً شدة الصوت قد يؤدي إلى الهلاك.

قوله: **(وهي في الأصل)** قيد به لأنها الآن اسم بحسب الاستعمال فنقل من الوصفية إلى الاسمية فحينئذٍ الأولى أن تكون التاء للنقل من الوصفية إلى الاسمية كتاء الحقيقة **(إما صفة لقصفة الرعد)** فتكون التاء للتأنيث **(أو للرعد والتاء للمبالغة)** فلا تكون التاء للتأنيث لكون موصوفه مذكراً فتكون التاء للمبالغة كما في الراوية وهو الراوي الذي يكثر الرواية شعراً كان أو غيره **(أو مصدر كالعاقبة)** لأن فاعلاً مع التاء وبدونها ليكون مصدراً نحو قمت قائماً ونحو العافية بمعنى العفو **(والكاذبة)** بمعنى الكذب لكنه مقصور على السماع ولعدم العلم بالسماع هنا أو لعدم شهرتها أخر هذا الاحتمال وهذا بيان أصل معناه ونقل إلى الاسم كما مر فهو اسم لقصفة رعد لا صفته بحسب الاستعمال وجمع الصاعقة صواعق بلا شذوذ لأن فاعلاً إذا نقل إلى الاسمية يجمع على فواعل قياساً بلا شذوذ وإذا كان صفة باعتبار أصل وضعها يجمع على فواعل قياساً فإن فاعلاً إذا كان وصفاً للمذكر الغير العاقل يجمع على فواعل بلا شذوذ[1] كما صرح به الفاضل الجاربردي.

قوله: **(نصب على العلة)** أي على أن يكون مفعولاً له للفعل المعلل بالصواعق لئلا يلزم تعدد المفعول له بلا عطف وهذا من قبيل ضربت تأديباً له فهو غرض متأخر إذا

قال الراغب الصاعقة متقاربان وهما الهدة الكبيرة إلا أن الصقع في الأجسام الأرضية والصعق في الأجسام العلوية وقال بعض أهل اللغة الصاعقة ثلاثة أوجه الموت لقوله ﴿فصعق من في السموات ومن في الأرض﴾ [الزمر: ٦٨] والعذاب لقوله تعالى: ﴿فأنذرتكم صاعقة مثل صاعقة عاد وثمود﴾ [فصلت: ١٣] والنار لقوله ﴿ويرسل الصواعق﴾ [الرعد: ١٣] والحق أن الصاعقة شيء واحد وهو الصوت الشديد وهذه الأشياء أمور متولدة وتأثيرات منها.

قوله: صعق الديك أي صاح وخطيب مصقع أي بليغ مجهر بخطبته وصعقته الصاعقة لغة في صعقته الصاعقة كذا في الصحاح.

قوله: وهي في الأصل إما صفة يعني أن بناء صاعقة فاعلة فإما أن تكون صفة أو مصدراً فإن كان صفة جاز أن تكون التاء للتأنيث إن قدر أن موصوفة قصفة رعد جاز أن يكون للمبالغة كتاء علامة ونسابة إن قدر أنه صفة الرعد لكن جمعه على فواعل حينئذٍ شاذ كفوارس في جمع فارس لأن فاعلاً لا يجمع على فواعل في الأغلب بخلاف فاعلة فإن جمعه على فواعل وإن كان مصدرا افتاؤها كتاء كاذبة وعافية الكاذبة بمعنى الكذبة والعافية بمعنى المعافاة.

---

(١) قوله فإن فاعلاً الخ أشار إلى أن التاء البالغة لا يجعله مؤنثاً لتذكير موصوفه وأما إذا جعل موصوفه مؤنثاً فالأمر واضح.

المعنى احتراز عن الموت والصواعق باعث متقدم ولعله لهذا ترك من هنا وذكرت هناك.

قوله: (كقوله) أي الحاتم الطائي الجواد المشهور:

(واغفر عوراء الكريم إدخاره)

استشهد به لأن كون المفعول له معرفة نادر وأشار إلى أنه وإن كان نادراً لكنه مستعمل في كلام الفصحاء فيكون فصيحاً والعوراء الكلمة القبيحة وإدخاره مفعول له معرف بالإضافة كحذر الموت وهذا محل الاستشهاد والمعنى لو أساء لي إنسان بإلقاء الكلمة المرة القبيحة استرها ولا أكافي عليها لادخاره ليوم احتاج إليه فيه كذا فسروه لكن ح ليس حثاً على مكارم الأخلاق والصبر على الأذى فالأحسن أن المراد ادخار مودته ومحبته على أن يكون الضمير راجعاً إلى الكريم وحاصل ولا أكافي لتدوم مودتنا وأما شتم اللئيم فإعراضنا عن نأده للمبالغة في الكرم كما قال بعده وأعرض عن شتم اللئيم تكرماً فهو يفيد أن في مقابلة الإساءة يفعل الإحسان صديقاً كان المسيء أو عدواً.

قوله: (والموت زوال الحياة) أي عدمها عما يتصف بها بالفعل فإطلاقه على العدم

قوله: «واغفر عوراء الكريم ادخاره»

العوراء الكلمة القبيحة أي لو قال في حقي رجل كريم كلمة قبيحة استرها ولم أكافه عليها ليبقي صداقته وادخار اليوم احتاج إليه لأن الكرام إذا فرط منهم قبيح ندموا على فعلهم ومنعهم كرمهم أن يعودوا إلى مثله:

واعرض عن شتم اللئيم تكرما

لأنه ليس بكفء لي والاستشهاد في أن المفعول له هكذا معرفة نادر وادخاره مفعول له كحذر الموت أي اغفر تلك الكلمة الصادرة منه ادخار اليوم حاجتي إليه.

قوله: الموت زوال الحياة أي زوالها عما من شأنه أن يكون حياً فيكون بينهما تقابل العدم والملكة اختلف العلماء في أن الموت أمر وجودي أو عدمي والأكثر على أنه عدم الحياة عما من شأنه أن يكون حياً وإليه أشار بقوله زوال الحياة وأشار صاحب الكشاف بقوله الموت فساد بنية الحيوان وقيل إنه عرض يعني صفة وجودية فيكون بين الموت والحياة تقابل تضاد فإن الضدين أمران وجوديان متعاقبان على موضوع واحد بينهما غاية الخلاف إذا كان التضاد حقيقياً وإن كان التضاد مشهورياً كما بين الميت والحي يترك من التعريف قيدان يكون بينهما غاية الخلاف واستدل القائلون بأن الموت أمر وجودي بقوله تعالى: ﴿خلق الموت والحياة﴾ [الملك: ٢] وأجيب بأن خلق فيه بمعنى قدر والموت مقدر وبأن اعدام الملكات مجعولة لا يفوتونه كما لا يفوت المحاط به المحيط يعني أن الاحاطة هنا مجاز مستعار استعارة تمثيلية شبهت حال إنزال الله عذابه على الكافرين من كل جانب بحيث لا محيد له عنه بحالة الجيش الذي صبح القوم وقد احاط بهم عن آخرهم فلا يفوت منهم أحد يؤيده قول العلامة في موضوع آخر والإحاطة بهم من ورائهم مثل لأنهم لا يفوتونه كما لا يفوت فائت الشيء المحيط به وفي الكشاف كما لا يفوت المحاط به المحيط به لا ضمير في المحاط لأنه معدى بالجار إلى المفعول به والضمير المجرور عائد إلى اللام في المحاط لأنه بمعنى الذي احيط والضمير في المحيط راجع إلى اللام لأنه بمعنى الذي احاط وفي به إلى المحاط والمعنى كما لا يفوت الذي احيط به من كل جانب من قصده واحاط به.

السابق على الحياة كما في قوله تعالى: ﴿وكنتم أمواتاً فأحياكم﴾ [البقرة: ٢٨] مجاز ولا يلزم كون عدم الحياة عن الجنين عند استعداده للحياة موتاً لعدم اتصافه بالحياة بالفعل والحياة حقيقة في القوة الحساسة أو ما يقتضيها كذا قاله المص في تفسير قوله تعالى: ﴿وكنتم أمواتاً فأحياكم﴾ [البقرة: ٢٨] الآية وقيل هي قوة هي مبدأ الحس والحركة وقيل قوة تتبع اعتدال النوع أي تتبع اعتدال المزاج المسمى باعتدال النوع فح يكون بين الحياة والموت تقابل العدم والملكة.

قوله: (وقيل عرض يضادها لقوله: ﴿خلق الموت والحياة﴾ [الملك: ٢]) أي موجود في الخارج يضاد الحياة واستدل بقوله تعالى: ﴿خلق الموت والحياة﴾ [الملك: ٢] فإن الخلق إيجاد بمعنى إعطاء الوجود فيكون الموت موجوداً كالحياة (**ورد بأن الخلق بمعنى التقدير**) لا نسلم بمعنى الإيجاد فإنه معنى شرعي لا يجب اعتباره في كل موضع بل بمعنى التقدير وهو معنى لغوي له وقد يعتبر عند قيام القرينة على عدم المعنى الشرعي كقوله تعالى: ﴿أني أخلق لكم من الطين كهيئة الطير﴾ [آل عمران: ٤٩] الآية وهنا كذلك فيكون بمعنى التقدير (**والأعدام**) أي الأعدام الحادثة (**مقدرة**) أي مقضية وأما الأعدام الأزلية فلا يتعلق بها الإرادة ولا التقدير اللهم إلا أن يتكلف[1] قال المصنف في أوائل سورة الأنعام ومن زعم أن الظلمة عرض يضاد النور احتج بهذه الآية ولم يعلم أن عدم الملكة كالعمى ليس عدم الصرف حتى لا يتعلق به الجعل وهنا يوهم كلامه خلافه فليتأمل وقد قيل والاعدام مخلوقة لما لها من شائبة التحقق يعني أن استعداد الموضوع معتبر في مفهومها وهو أمر وجودي فيجوز أن يعتبر تعلق الخلق والإيجاد باعتبار ذلك وما ورد في الحديث من أن الحياة فرس والموت كبش أملح حتى ذهب بعض الظاهرية إلى أنهما جسمان فهو من قبيل التمثيل وقد صرح به شراح الحديث في قوله عليه السلام يؤتى بالموت يوم القيامة على صورة كبش أملح ليذبح وفي قوله عليه السلام على صورة كبش إشارة إليه فلا ينبغي أن يغفل عن إشاراته العلية وتلويحاته السنية.

قوله: (لا يفوتونه كما لا يفوت المحاط به المحيط) وفيه إشارة إلى أن الكلام استعارة تمثيلية فتوجه[2] وكن على بصيرة واللام إن حمل على الجنس كما هو الظاهر فلا يكون من قبيل وضع الظاهر موضع المضمر وإن حمل على العهد فيكون من هذا القبيل للتنصيص على كفرهم (**لا يخلصهم الخداع والحيل**).

---

(١) ويقال فسر التقدير بتعيين المقدار بوجه ما.

(٢) شبه الهيئة المنتزعة من قدرته تعالى على أخذهم وعدم خلاصهم منه بوجه من الوجوه وعدم نفعهم أنواع الحيل والخداع بالهيئة المنتزعة من المحيط وإحاطة التامة بالمحاط وعدم فوتهم بالمحيط فاستعمل اللفظ المركب الموضوع للثاني في الأول ويمكن الاستعارة التبعية بتشبيه حال قدرته تعالى الكاملة التي لا يفوتها المقدور البتة بإحاطة المحيط محاطة بحيث لا يفوته فيكون الاستعارة في محيط فقط والأول أبلغ وأما إمكان الاستعارة التمثيلية في صورة كون الاستعارة تبعية فهو مما ينازع فيه قدس سره التحرير التفتازاني وقد مر الكلام فيه مستوفى في حل قوله تعالى: **﴿أولئك على هدى من ربهم﴾** [البقرة: ٥] الآية فلا فائدة في إعادته هنا.

قوله: (والجملة اعتراضية لا محل لها) هذا مسلك الزمخشري فإنه اختار جواز كون وقوعه في آخر الكلام وتبعه المصنف كذا قيل لكن الظاهر أن مراده ما قاله أبو حيان من أنها دخلت بين هاتين الجملتين ﴿يجعلون أصابعهم﴾ [البقرة: ١٩] و﴿يكاد البرق﴾ [البقرة: ٢٠] وهما من قصة واحدة فيكون موافقاً لما ذهب إليه الجمهور من أنه واقع بأثناء الكلام أو بين الكلامين المتصلين معنى والنكتة فيه التنصيص على كفرهم وعدم خلاصهم من عذاب الله تعالى وأخذه بوجه من الوجوه قوله لا يخلصهم الخداع الخ فيه نوع رمز إلى أن المراد المنافقون إذ الحيل والخدع من أوصافهم فيكون اللام للعهد لكن قد عرفت أنها للجنس وأن المنافقين يدخلون فيهم دخولاً أولياً فلذا تعرض لبيان الخداع ألا يرى إلى قوله تعالى في سورة الطارق: ﴿والله من ورائهم محيط﴾ [البروج: ٢٠] وأيضاً الكيد والحيلة الخ لا يختص بالمنافقين وقد نص في القرآن كيد ما عداهم قال الله تعالى: ﴿إنهم يكيدون كيداً وأكيد كيداً﴾

قوله: والجملة اعتراضية اعترض عليه الطيبي بأن قال كيف يصح أن تقع معترضة وهي لتأكيد معنى المعترض فهما والكلامان اللذان اعترضت هذه فيهما في شأن ذوي الصيب وهو الممثل به ومضمون هذه الجملة بعض أحوال المنافقين الممثل وقال قالا وجه أن يقال إن قوله تعالى: ﴿بالكافرين﴾ [البقرة: ١٩] من وضع المظهر موضع المضمر اشعاراً باستبهال ذوي الصيب ذلك يعني العذاب لكفرانهم نعم الله ومثل هذا التتميم في المشبه به مما يقوي المقصود في التمثيل من المبالغة قوله تعالى: ﴿مثل ما ينفقون في هذه الحياة الدنيا كمثل ريح فيها صر أصابت حرث قوم ظلموا أنفسهم فأهلكته﴾ [آل عمران: ١١٧] عقوبة على معاصيهم لأن الإهلاك عن منحطه ابلغ وأشد وقال الفاضل أكمل الدين في اعتراض الطيبي نظر لأن قوله تعالى: ﴿والله محيط بالكافرين﴾ [البقرة: ١٩] يمكن أن يكون تأكيد المعنى قوله تعالى: ﴿يجعلون أصابعهم في آذانهم من الصواعق حذر الموت﴾ [البقرة: ١٩] لأن الحذر عن الموت لا ينفع لأنه يدركهم لا محالة ولا يفوتونه إليه أشار إليه قوله تعالى: ﴿أينما تكونوا يدرككم الموت ولو كنتم في برج مشيدة﴾ [النساء: ٧٨] وح يصلح قوله تعالى: ﴿والله محيط بالكافرين﴾ [البقرة: ١٩] بالتفسير المذكور اعتراضاً فيه معنى التأكيد أقول هذا النظر لا ينافي ما ذكره الطيبي من التوجيه المذكور فإن حاصل اعتراض الطيبي أن الجملة المعترضة تكون لتأكيد معنى كلام اعترضت هي فيه وهذه الجملة اعني جملة ﴿والله محيط بالكافرين﴾ [البقرة: ١٩] واردة في شأن الممثلين وهم المنافقون والكلام الذي جيئت هذه الجملة عقيبة وارد في شأن الممثل بهم وهم أصحاب الصيب فهي غير صالحة لتأكيد مضمون ذلك الكلام لأن ما وقع في شأن قوم لا يصلح أن يؤكد ما وقع في شأن قوم آخرين فهي بمعزل عن التأكيد الذي هو فائدة الجملة الاعتراضية ثم بين وجه كونها صالحة لأن تقع اعتراضاً بين الكلامين بأن حقق أن مفهومها أيضاً إنما هو في شأن الممثل بهم وهو أصحاب الصيب فإن قوله: ﴿يجعلون أصابعهم في آذانهم من الصواعق حذر الموت﴾ [البقرة: ١٩] استئناف وارد في شأن أصحاب الصيب وجملة ﴿والله محيط بالكافرين﴾ [البقرة: ١٩] واردة أيضاً في شأنهم دون شأن المنافقين حيث أريد بالكافرين ذو الصيب لكن سكت الطيبي بعد هذا التحقيق عن بيان تأكيد هذه الجملة لمضمون ذلك الاستئناف اعتماداً على فهم ذي لب لظهوره بعد الوقوف على أنهما واردان في شأن قوم واحد والفاضل أكمل الدين أظهر وبين ما سكت عنه الطيبي تفويضاً إلى الفهم.

[الطارق: ١٥، ١٦] وقال الله تعالى: ﴿ومكروا ومكر الله﴾ [آل عمران: ٥٤] الآية فلا اختصاص لهما بالمنافقين وإن كان طرق الحيلة مختلفة بينهم لكنهم متفقون في أصل الكيد.

قوله تعالى: ﴿يَكَادُ ٱلْبَرْقُ يَخْطَفُ أَبْصَٰرَهُمْ كُلَّمَآ أَضَآءَ لَهُم مَّشَوْا۟ فِيهِ وَإِذَآ أَظْلَمَ عَلَيْهِمْ قَامُوا۟ وَلَوْ شَآءَ ٱللَّهُ لَذَهَبَ بِسَمْعِهِمْ وَأَبْصَٰرِهِمْ إِنَّ ٱللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ قَدِيرٌ ﴿٢٠﴾﴾

قوله: **(استئناف ثانٍ كأنه جواب لمن يقول ما حالهم مع تلك الصواعق)** فيه رد لمسلك الزمخشري فإنه قدر السؤال بأنه فكيف حالهم مع مثل ذلك البرق الخ ويتراءى في بادي الرأي أنه أنسب بالجواب لكن مختار المص أحسن فإن قوله تعالى: ﴿وَلَوْ شَآءَ ٱللَّهُ لَذَهَبَ بِسَمْعِهِمْ وَأَبْصَٰرِهِمْ﴾ يقتضي ما ذهب إليه المص ولهذا قال المصنف هناك أي ولو شاء الله أن يذهب بسمعهم بقصيف الرعد وأبصارهم بوميض البرق لذهب بهما ولا ريب في أن السمع لا يذهب بالبرق وإنما ذكر البرق لأنه لا يخلو الصواعق عنه عادة والمعنى يكاد لبرق المقرون بالصواعق ولشدة تأثيره مع الصواعق خص بالذكر أولاً ثم أشير إلى العموم ثانياً بقوله: ﴿وَلَوْ شَآءَ ٱللَّهُ﴾ الآية ولا ينبغي أن يغفل عن قرينة ما ذكره المصنف وسر ما اختاره أنه حمل قوله: ﴿يجعلون أصابعهم﴾ [البقرة: ١٩] الآية على كونه جواباً عن السؤال بأنه كيف حالهم مع ذلك أي مع تلك الظلمات ورعد وبرق فأجيب بأن حالهم بعد ذلك أصعب منه وهو إبتلاؤهم الصواعق فلما دخل السؤال عن حالهم مع البرق في السؤال المذكور فلا جرم أنه حمل على جواب سؤال عن حالهم مع تلك الصواعق الهائلة لذكره عقيبه مع تلك القرينة المذكورة القوية.

قوله: **(وكاد من أفعال المقاربة وضعت لمقاربة الخبر الوجود)** هذا اصطلاح النحاة باعتبار افراده وإلا فبعضها ما هو للشروع كطفق ومنها ما هو للترجي كعسى **(لعروض سببه لكنه لم يوجد)** أي سببه الناقص إذ وجود شرط وانتفاء مانع من جملة السبب التام لكن بمجرد عروض سببه يفيد قرب مضمون الخبر من الوجود للفاعل ولم يتعرض المقاربة عند وجود الشرط وارتفاع الموانع كلها مع فقد السبب فإن تأثير السبب أقوى من تأثير الشرط وانتفاء الموانع حتى لو وجد الشرط وارتفع المانع من غير وجود سببه لا يعرف استعمال كاد هناك **(إما لعروض مانع أو لفقد شرط)**.

قوله: **(وعسى)** بينه تطفلاً وكشفاً لحال كاد ولهذا قال وعسى **(موضوعة لرجائه)** فهي خبر محض ومعنى قوله موضوعة لرجائه موضوعة لرجاء دنوه يدل عليه قوله الآتي لمشاركتهما في أصل معنى المقاربة فكاد لمقاربة الخبر من الوجود وعسى لرجاء دنوه

قوله: وصفت لمقاربة الخبر من الموجود وفي المفصل والفصل بين معنيين عسى وكاد أن عسى لمقاربة الأمر على سبيل الرجاء والطمع تقول عسى الله أن يشفي مريضك تريد أن قرب شفائه مرجو من عند الله مطموع فيه وكاد لمقاربته على سبيل الوجود والحصول تقول كادت الشمس تغرب تريد أن قربها من الغروب قد حصل.

فعسى عند المصنف داخلة في أفعال المقاربة ولا ينبغي[١] أن يقال إن عسى ليس من أفعال المقاربة عند المصنف إذ هو طمع في حق غيره تعالى وإنما يكون الطمع فيما ليس الطامع على وثوق من حصوله فكيف يحكم ما لا يوثق بحصوله وهذا مختار الفاضل الأسترابادي وتبعه المصنف ولذا لم يقل وعسى من أفعال المقاربة لأن اللازم من ذلك أن لا يكون مدلوله المقاربة الحصولية والمدعي ليس ذلك ولا يلزم أن لا يكون مدلوله المقاربة رجاء وهو المدعي فإن في الرجاء نوع مقاربة لأنه ترقب حصول شيء وانتظاره فإن الطامع وإن لم يكن على وثوق من حصوله لكن على رجاء من حصوله لإمكان حصوله وبهذا عن التمني يمتاز وأما القول ولا يجوز أن يقال معناه رجاء دنو الخبر لأن عسى لطمع حصول مضمونه مطلقاً سواء يرجى حصوله عن قريب أو بعيد مدة طويلة نقول عسى الله أن يدخلني الجنة وعسى النبي أن يشفع لي فضعيف جداً لأن قرب كل شيء قرب يناسبه إذ تحقق السبب يقتضي تحقق المسبب ولو بعد حين فإذا تحقق يكون حصوله رجاء قريباً وقد فسر المصنف قوله تعالى: ﴿عذاباً قريباً﴾ [النبأ: ٤٠] بعذاب الآخرة ثم قال وقربه لتحققه فإن كل ما هو آت قريب انتهى. وقد قال الشاعر ما أبعد ما فات وما أقرب ما آت والقولان المذكوران ونحوهما إنما يقال فيما إذا تحقق السبب العادي تقربه لتحققه بحسب العادة والرجاء وعدم الجزم لعدم كون السبب عقلياً وهذا سر ما قاله الجزولي وابن الحاجب وأكثر المحققين أن معناه رجاء دنو الخبر.

قوله: (فهي) أي كاد **(خبر محض)** ليست فيه شائبة الإنشائية لكونها موضوعة لمقاربة

قوله: فهي خبر محض الفاء جواب شرط محذوف تدل على أن كونه خبراً مسبب عن كون وصفه لمقاربة الخبر من الوجود وفيه نظر لأن المراد بالخبر الأول بمعنى خبر المبتدأ وأفعال المقاربة دواخل المبتدأ والخبر وبالثاني ما هو مقابل الإنشاء فجعل الثاني مسبباً عن الأول ليس كما ينبغي اللهم إلا أن راعى مجرد المناسبة اللفظية.

قوله: ولذلك جاءت متصرفة على لفظ اسم المفعول بمعنى متصرفاً فيها فحذف الجار وأوصل الفعل فعاد الضمير المجرور ضميراً مرفوعاً متصلاً أي ولأجل كونه خبراً دون إنشاء تصرف فيها بأن يثنى ويجمع ويذكر ويؤنث وفي المفصل وتقول كاد يفعل إلى كدن وكدت تفعل إلى كدتن وكدت افعل وكدنا نفعل وإنما جعل التصرف فيه معلولاً لكونه خبراً لأن الأصل في الفعل الماضي والمضارع أن يكون خبراً لا إنشاء فإن استعمالهما في الإنشاء كبعت واشتريت على المجاز وإذا لم يغير عن الأصل في الخبرية لم يغير عنه في التصرف إذ التصرف هو الأصل في الكلمة قال أبو البقاء في الشرح المفصل إن أصل الأفعال أن تكون متصرفة من حيث كانت منقسمة بانقسام الزمان ولولا ذلك لأغنت المصادر عنها ولهذا قال سيبويه فأما الأفعال فأمثلة أخذت من لفظ الاحداث إحداث الأسماء وبنيت لما مضى ولما يكون ولما هو كائن لم ينقطع وهذه عسى قد خالفت غيرها من الأفعال ومنعت التصرف وذلك لأمور منها أنهم أجروها مجرى ليس إذ كان

---

(١) لأن اللازم علة لقوله ولا ينبغي أن يقال.

الخبر **(ولذلك جاءت متصرفة)** أي لها ماضٍ ومستقبل ومجهول وأمر ونهي كسائر الأفعال الموضوعة للأخبار **(بخلاف عسى)** فإنه غير متصرف حيث لا يجيء منه مضارع ومجهول وأمر ونهي إلى غير ذلك من الأمثلة وإنما لم يتصرف لكونها مستعملة في الإنشاء شابهت الحروف إذ الإنشاآت في الأغلب من معاني الحروف والحروف لا يتصرف فيها وكذا ما يشابهها لكن هذا بناء على المشهور من قول النحاة وفي كلام بعضهم جاء عسيت وعسيتما وفي شرح المقامات أنه يقال عسيت أعسى وعلى هذا يقال عاس وجاء أيضاً عسى بكسر السين بوزن حذر كذا قاله بعض المحشيين.

قوله: (وخبرها) أي خبر كاد **(مشروط فيه أن يكون فعلاً مضارعاً)** غير مقترن بأن المصدرية الاستقبالية لمنافاتها لما قصد منها وهو القرب فاختير المضارع الدال على الحال المناسب للقرب فإنه وإن احتمل الاستقبال لكن عند تجرده عن علامة الاستقبال يتبادر منه الحال[1] بمعونة المقام وهذا على الأكثر الأشهر وإلا فقد يجيء مع أن وقد يكون الخبر جملة اسمية قوله **(تنبيهاً على أنه)** أي الخبر **(المقصود بالقرب)** أي بقرب حصوله للاسم بخلاف الماضي فإنه يحتمل الانقطاع فلا يدل على قصور القرب والجملة الاسمية لا تدل على التجدد بل تدل على الدوام عقلاً وقرب الحصول إنما يكون في المتجدد **(من غير أن)**

لفظها لفظ الماضي ومعناها المستقبل لأن الراجي إنما يرجو في المستقبل لا في الماضي فصارت كليس في أنها بلفظ الماضي وينفي بها الحال فمنعت لذلك من التصرف كما منعت ليس الثاني أنها ترج فشابهت لعل والثالث أنها لما دلت على قرب الفعل الواقع في خبرها جرت مجرى الحروف لدلالتها على معنى في غيرها إذ الأفعال تدل على معنى في نفسها لا في غيرها فجمدت لذلك جمود الحروف قوله بخلاف عسى أي إنه إنشاء محض ولذلك لم يتصرف فيه لأنه لما غير عن الأصل في الخبرية عبر عنه في التصرف فلم يتصرف فيه تثنية وجمعاً وتذكيراً وتأنيثاً تقول عسى أن يفعل كذا وعسى أن يفعلا وعسى أن يفعلوا وعسى أن تفعل وعسى أن تفعلا وعسى أن تفعلوا وعسى أن تفعلي وعسى أن تفعلا وعسى أن تفعلن وعسى أن أفعل وعسى أن نفعل وهو المذهب المختار في استعماله وفيه مذهبان آخران الأول أن يقول عسيت أن تفعل كذا وعسيتما أن تفعلا وعسيتم أن تفعلوا إلى عسيتن أن تفعلن وعسى زيد أن يفعل كذا وعسيا أن يفعلا وعسوا أن يفعلوا إلى عسين أن يفعلن والثاني أن يقال عساك أن تفعل كذا إلى عساكن وعساه أن يفعل إلى عساهن وعساني أن أفعل وعسانا أن نفعل.

قوله: تنبيهاً على أنه المقصود بالقرب مناسبة الفعل المضارع للقرب من حيث إنه موضوع بالاشتراك للحال والاستقبال فعند استعماله يكاد يراد به الحال المنبئة عن قرب حصول معنى الحدث الدال هو عليه من الحال فإذا جرد عن حرف الاستقبال أعني كلمة أن الكائنة للاستقبال يؤكد معنى القرب الذي دل عليه يكاد وبالفعل المضارع الدال على أقرب الأزمان أعني الحال.

---

(١) فمعنى كاد زيد يخرج أنه قرب خروجه من الحال لا قرب خروجه في الحال فإنه يستلزم اجتماع المتنافيين.

أي لفظة أن متعلق بقوله مضارعاً (**ليؤكد القرب بالدلالة على الحال وقد تدخل عليه حملاً لها على عسى**) قوله (**كما يحمل عليها بالحذف من خبرها لمشاركتهما في أصل معنى المقاربة**) علة للحملين وفي هذا الكلام دليل على أن عسى فيها معنى المقاربة عند المصنف كما مر توضيحه (**والخطف الأخذ بسرعة**).

قوله: (**وقرىء يخطف بكسر الطاء**) المخففة وهي قراءة مجاهد والفتح أفصح ولذا جعله أصلاً (**و**) قرىء في الشواذ (**يخطف**) بفتح الخاء وكسر الطاء المشددة (**على أنه**) وأصله (**يختطف فنقلت فتحة التاء إلى الخاء ثم ادغمت في الطاء و**) قرىء أيضاً (**يخطف بكسر الخاء لالتقاء الساكنين**) لأنه لم ينقل حركة التاء إلى الخاء بل حذفت فلزم التقاء الساكنين فحرك الخاء بالكسر (**واتباع الياء لها**) فصار يخطف بكسر الياء والخاء وتشديد

قوله: وقد تدخل عليه أي قد تدخل على خبر كاد حملا لكاد على عسى كما يحمل عسى في أن يستعمل خبرها مجرداً عن أن قال أبو البقاء في شرح المفصل إن الأصل في عسى أن يكون في خبرها أن لما فيها من الطمع والاشفاق وهما معنيان يقتضيان الاستقبال وإن مؤذنة بالاستقبال فأصل كاد أن لا يكون في خبرها أن لأن المراد بها قرب حصول الفعل إلا أنه قد يشبه على يكاد فينزع من خبرها أن نحو قوله:

عسى الهم الذي امسيت فيه يكون وراءه فرج قريب

وقد يشبه كاد بعسى فيشفع خبرها بأن فيقال كاد زيد أن يقوم وقد جاء في الحديث كاد الفقر أن يكون كفراً وقال رؤبة:

ربع عفاه الدهر طولاً فانمحى قد كاد من طول البلى أن يمصحا

أي أن يذهب ثم قال وطريق الحمل المقاربة لأن عسى معناها الاستقبال وقد يكون بعض المستقبل أقرب إلى الحال من بعض فإذا قال عسى زيد يقوم فكأنه قرب حتى اشبه قرب كاد وإذا ادخلوا أن في خبر كاد فكأنه بعد عن الحال حتى أشبه عسى.

قوله: وقرىء يخطف بكسر الطاء والتلاوة يخطف بفتح العين في الغابر وكسرها في الماضي وقرأ مجاهد يخطف بكسر الطاء من خطف بالفتح في الماضي قال صاحب الكشاف والفتح أفصح وأعلى يعني الفتح في المضارع افصح من عكسه وأعلى إما أنه أفصح فلأنه أكثر استعمالاً وإما أنه أعلى فلأنه منقول عن الثقات قال الجوهري خطفه بالكسر يخطفه هي اللغة الجيدة وحكاها الأخفش خطف بالفتح يخطف وهي قليلة ردية لا يكاد تعرف وذكر القرآن المسموعة كلها وهي شاذة.

قوله: ويخطف على أنه يخطف قلبت التاء طاء لتقاربهما في المخرج فاجتمع طاآن فيجوز أن تنقل حركة الطاء الأولى إلى الخاء الساكنة ثم تدغم الطاء في الطاء فيكون يخطف بفتح الخاء وكسر الطاء الثانية ويجوز أن يحذف فتح الطاء الأولى وتدغم في الثانية فاجتمع ساكنان الخاء والطاء الأولى ثم حرك الخاء بالكسر لأن الكسر أصل في تحريك الساكن ثم اتبع الياء الخاء في الكسر فصار يخطف وقال ابن جني أصله يختطف فأدغم التاء في الطاء لأنهما من مخرج واحد ولأن التاء مهموسة والطاء مجهورة والمجهورة أقوى صوتاً من المهموسة ومتى كان الادغام يقوى الحرف المدغم حسن ذلك وعليه أن الحرف إذا ادغم خفي فضعف فإذا ادغم في حرف اقوى منه استحال لفظ المدغم فيه فقوي

الطاء وقرىء (ويتخطف) كقوله ﴿ويتخطف الناس من حولهم﴾ [العنكبوت: ٦٧] لكن ههنا يتخطف بالبناء للفاعل ونصب أبصارهم لأنه متعد وفي قراءة المزيدات مبالغة.

قوله: (استئناف ثالث كأنه قيل ما يفعلون في تارتي خفوق البرق) ولذا اختير الفصل خفوق البرق والمقارن للصواعق فإن خفوقه فوق الخفوق الذي للبرق الغير المقارن لها فبملاحظة ذلك نشأ السؤال المذكور الخفوق بضم الخاء المعجمة والفاء وفي آخره قاف لمعانه وأصله الاضطراب وسمي به اللمعان لاضطرابه وخفيته أي اختفائه كما هو شأن البرق قال الشاعر:

وكأن البرق مصحف قار[١] فانطباقا مرة وانفتاحا

(وخفيته) بفتح الخاء المعجمة وسكون الفاء وياء مثناة تحتية وهاء تأنيث بزنة المرأة وتارتي مثنى تارة وهي المرة أو الحالة أي في حالتي الظهور والخفاء والاستتار وكلما لمع شوافيه وكلما اختفاء وأظلم بسبب اختفائه قاموا ووقفوا (فأجيب بذلك).

قوله: (وأضاء إما متعد والمفعول محذوف) أي هنا وقدمه لرجحانه وهو وإن احتاج إلى حذف مفعول لكن قوله تعالى: ﴿مَّشَوْا﴾ يقتضي ظهور محل مشى (بمعنى كلما نور لهم ممشى) عبر به توضيحاً لمعنى التعدية إذ نور لا يحتمل غير المتعدي وإلا فالفرق بين الضوء والنور واضح وقد مر البيان في قوله تعالى: ﴿فلما أضاءت ما حوله﴾ [البقرة: ١٧]

بقوته وكان في ذلك تدارك وتلاف لما جنى على الحرف المدغم فأسكن التاء لإدغامها والخاء قبلها ساكنة فنقلت الفتحة إليها وقلبت التاء طاء وادغمت في الطاء فصار يخطف ومنهم من إذا اسكن التاء ليدغمها كسر الخاء لالتقاء الساكنين فاستغنى بكسرتها عن نقل الفتحة إليها فيقول يخطف ومنهم من يكسر حرف المضارعة اتباعاً لكسرة فاء الفعل بعده فقول يخطف.

قوله: في ثارني خفوق البرق وخفية الخفوق من خفقت الراية تخفق وتخفق خفقاً وخفقاناً وكذلك القراب والسراب إذا اضطربا ويقال خفق البرق خفقاً وخفوقاً إذا اضطرب لمعانه.

قوله: وخفية من قولهم خفي البرق يخفى من باب علم يعلم وخفى يخفو من باب دخل يدخل ويقال خفا البرق يخفو خفواً وخفى يخفى خفياً إذا لمع لمعاناً ضعيفاً في نواحي الغيم.

قوله: وأضاء أما متعد الخ جوز أن يحمل استعمال كل من أضاء وأظلم هنا على التعدية واللزوم لكن معنى اللزوم في أظلم هو الظاهر كما قال العلامة في الكشاف وأظلم يحتمل أن يكون غير متعد وهو الظاهر وأن يكون متعدياً منقولاً من ظلم الليل وتشهد له قراءة يزيد بن قطب أظلم على ما لم يسم فاعله وجاء في شعر حبيب بن أوس:

هما أظلما حالي ثمة أجليا ظلاميهما عن وجه أمرد أشيب

وهو وإن كان محدثاً لا يستشهد بشعر في اللغة فهو من علماء العربية فاجعل ما يقوله بمنزلة ما يروى به تم كلامه.

---

(١) قار أصله قارىء فحذف الهمزة لمحافظة الوزن.

الآية ونكر ممشى لعدم تعينه وفيه إشارة إلى كمال حيرتهم وفرط دهشتهم يمشون في أي ممشى ظهر لهم ولا يرومون ممشى سوياً **(أخذوه)** أي شرعوه وسلكوه ابتغاء للوصول إلى البغية والنجاة عن المهلكة وضمير أخذوه راجع إلى المفعول المحذوف وهو الممشى أي موضوع المشي وفيه إشارة إلى أن ضمير فيه في النظم الجليل راجع إلى المفعول المحذوف لكونه مراداً معناه كما حقق ذلك في قوله تعالى: ﴿يجعلون أصابعهم﴾ [البقرة: ١٩] **(أو لازم بمعنى كلما لمع لهم)** وعلى تقدير كونه لازماً فهو راجع إلى الضوء المدلول عليه دلالة تضمنية بقوله أضاء لكن بتقدير مضاف وهو مطرح ومن ههنا قال **(مشوا في مطرح نوره)** في تقدير معنى كونه لازماً ومن هنا ظهر رجحان كونه متعدياً أيضاً قوله **(مطرح نوره)** الأولى مطرح ضوؤه إذ لا مقتضى هنا للعدول عن الضوء إلى النور.

قوله: (وكذلك أظلم) أي إما متعد ففاعله ضمير البرق والمفعول محذوف والمعنى وإذا أظلم البرق بسبب انطباقه واستتار نوره كل ممشى قاموا والمحذوف هنا يعتبر كلياً وهناك يعتبر جزئياً غير معين ولا يصح هناك أن يقال كل ممشى وفي استعماله متعدياً لما كان فيه نوع خفاء حاول بيانه فقال **(فإنه جاء متعدياً)** ولم يتعرض لمجيئه لازماً لظهوره **(منقولاً من ظلم الليل)** بكسر اللام فنقلت إلى الأفعال بالهمزة فهمزة الأفعال للتعدية كأذهب وعلى تقدير كونه لازماً كظلم فهمزة الأفعال حينئذٍ للصيرورة ولا ضير فيه وله نظائر مثل أشرق وأضاء كما مر فإن لهمزة الأفعال معاني كثيرة لا مانع من اشتراكها في كلمة واحدة.

قوله: (ويشهد له قراءة أظلم على البناء للمفعول) فإن هذه الجملة معطوفة على

قوله: ويشهد له قراءة أظلم قال الطيبي فيه نظر لم لا يجوز أن يكون الفعل مسنداً إلى الجار والمجرور كقوله تعالى: ﴿غير المغضوب عليهم﴾ [الفاتحة: ٧] ثم قال والجواب أن الجار والمجرور ليس صلة للإظلام بل هو ظرف مستقر فإذا الأصل وإذا أظلم ممشى الليل عليهم قاموا فبني للمفعول فاستتر ضمير ممشى فيه فحينئذٍ طابق قوله كلما نور لهم ممشى أخذوه قال الشيرازي التحقيق أن على في قوله عليهم يقابل قولهم لهم وهما ظرفان مستقران أو من صلة الفعل المضمر وهو أن يكون تقدير الكلام لمع لهم مضيئاً وأظلم مطيقاً عليهم وعلى الوجهين لا يصلح عليهم للإقامة مقام فاعل أظلم.

قوله: هما أظلما حالي وقبله:

أحاولت إرشادي وعقلي مرشدي ... أم استمت تأديبي فدهري مؤدبي

استمت من استام بمعنى طلب وتجشم هما أظلما أي العقل والذهن وقيل اليوم والليلة وقيل إرشاد العادلة وتأديبها قيل وإنما أسند الإظلام إلى العقل لأن العاقل لا يطيب له لأنه لا يسأله وأراد أمرد في السن أشيب في التجربة وقيل اشيب في غير أوانه لمقاساة الأهوال حالي أي الشيب والشباب أو الخير والشر والغنى والفقر ورد أن يراد بهما الشيب والشباب بأنه لم يحصل به الشيب بعد ثمة أجليا ثمة بضم الثاء المثلثة من فوق بمعنى ثم إلا أن ثمة بالتاء مخصوصة بعطف الجمل بخلاف ثم فإنه عام في عطف المفرد والجمل واجليا أي كشفا ويحيى أجل بمعنى انكشف يقال للقوم إذا كانوا مقبلين على شيء محدقين به ثم انكشفوا عنه هم اجلوا عنه ومنه اجلوا عن القتيل

﴿كلما أضاء لهم﴾ [البقرة: ٢٠] فيجب أن يكون فيها ضمير راجع إلى البرق مثل ضمير أضاء سواء كان معلوماً أو مجهولاً فلا احتمال أن يكون أظلم مسنداً إلى عليهم حتى يخل أن يكون شاهداً على التعدية فهو ظرف مستقر كما أن لهم في ﴿أضاء لهم﴾ [البقرة: ٢٠] ظرف مستقر لكن إسناد أظلم إذا كان مبنياً للمفعول إلى البرق مجاز بعلاقة السببية لأن انطباقه واختفائه سبب لخلق الله الظلام عليهم.

قوله: (وقول أبي[1] تمام) كنيته لكونه مصدراً بالأب واسمه حبيب بن أوس بن الحارث بن قيس الطائي:

(هما أظلما حالي ثمة أجليا ظلاميهما عن وجه أمرد أشيب)

أراد بالحالين اليوم والليلة أو الخير والشر أو الغنى والفقر وقيل الإرشاد والتأديب وثمة حرف عطف لحقتها التاء[2] والمراد بإجلائهما ظلاميهما أفادتهما له ثمرتي الإرشاد والتأديب فقوله هما راجع إلى العقل والدهر المذكوران قبله فإن ما قبله:

أحاولت إرشادي فعقلي مرشدي أم استمت تأديبي فدهري مؤدبي

الهمزة في أحاولت للإنكار الوقوعي والخطاب للعاذلة وأم متصلة ويجوز أن تكون منقطعة استمت عطف على أحاولت أصله استيمت من الاستئام وهو التكلف في الطلب ومحصل البيت إنكار إرشادها وتأديبها لإغناء إرشاد العقل وتأديب الدهر عنهما قال التبريزي في شرح الديوان جعل أظلم متعدياً وذلك قليل في الاستعمال والقول بأنه لازم هنا وإن حالي منصوب انتصاب الظرف دفعه قوله أجليا ظلاميهما لأنه أعدى أجليا إلى الظلامين قوله عن وجه الخ عنى به نفسه أي عن وجهي وأنا شاب في السن وشيخ في تجربة الأمور أو أشيب في غير أوانه لشدة ما لاقاه من الشدائد والمعنى الأول هو المعول عليه وفيه ضعة الطباق وأمرد وأشيب تجريد أو التفات وقد مر التفصيل في قوله تعالى: ﴿إياك نعبد﴾ [الفاتحة: ٥] الآية في حل قول امرئ القيس:

تطاول ليلك بالأثمد

الخ:

أي انفرجوا عنه وانكشفوا قال الشيرازي يجوز أن يراد بالإظلام ما يشق على النفس من تعنيف المؤدب والمرشد وبإجلاء الظلام ما ظهر لها من ثمرتي الإرشاد والتأديب أي كلفاني ما ظلم به حالي وينغص به عيشي حزناً وسروراً أو مدخلاً ومخرجاً لأن الغرض التعميم.

قوله: عن وجه امرد اشيب أي عن وجهي فهو من وضع المظهر موضع المضمر دلالة على أنه أمرد في السن اشيب في العقل.

---

(١) وهو مع فصاحته التامة كان من كبار الأدباء والعلماء في عصره وديوانه مشهور شرحه الكبار وروى عنه الأخبار والبيت المذكور من قصيدة مدح بها عياش بن لهيعة الخضرمي كذا قيل.

(٢) أي التاء التأنيث وهي لغة فيه كربت وقيل إنه مخصوص بعطف الجمل وعن المازني أنه أكثري لا كلي.

قوله: (فإنه وإن كان من المحدثين لكنه من علماء العربية) الشعراء على طبقات جاهليون كامرئ القيس وزهير والمخضرمون الذين أدركوا الجاهلية والإسلام كحسان ولبيد والمتقدمون من أهل الإسلام وهم الذين كانوا في الصدر الأول من الإسلام كجرير وفرزدق وهؤلاء كلهم يستشهد بكلامهم في اللغة ومولدون وهم من بعدهم كبشار ومحدثون وهم من بعدهم كأبي تمام والبحتري ومتأخرون كمن حدث بعدهم من شعراء الحجاز والعراق وهؤلاء لا يستشهدون بشعرهم في اللغة بالاتفاق إلا بأن يجعل ما يقوله المحدثون بمنزلة ما يرويه ومن هذا قال المصنف **(فلا يبعد[1] أن يجعل ما يقوله بمنزلة ما يرويه)**.

قوله: فإنه وإن كان من المحدثين لكنه من علماء العربية وأبو تمام هو حبيب بن أوس بن الحارث بن قيس الطائي شامي الأصل قدم بعد أو جالس بها الأدباء وعاشر العلماء وقد روى عنه أحمد بن طاهر أخباراً مسندة قالوا الشعراء طبقات الجاهليون كامرىء القيس وزهير والمخضرمون وهم الذين ادركوا الجاهلية والإسلام كلبيد وحسان والمتقدمون من الإسلاميين كالفرزدق وجرير ثم المحدثون كأبي تمام والبحتري.

قوله: فلا يبعد أن يجعل ما يقوله بمنزلة ما يروي به يعني أنه موثوق به من الإسلاميين فلو لم يسمع من العرب لم يقل به واعترض عليه الشيرازي بأن عمل الراوي ليس بحجة في مثله اتفاقاً إذ لا يدل على عدم العدالة واتفاق الرواية لا يستلزم اتفاق الدراية لاسيما في الشعر فإنه محل الضرورات وقال الفاضل أكمل الدين وأرى أن قوله في مثله احتراز عن عمل الراوي في الحديث فإنه يدل على عدم العدالة إن لم يكن عن سند على ما قيل ثم أجاب الشيرازي عن اعتراضه المذكور بأن القول رواية خاصة فهو كنقل الحديث بالمعنى مثلاً واتقان الرواية إذا كان للموثوق بعلمه لا يقدح فيه ما ذكر يعني قوله وإتقان الرواية لا يستلزم اتقان الدراية والضرورة خلاف الأصل وارتكابها خلاف الظاهر كيف ومثله أعني جعل غير المتعدي متعدياً ليس مما يجوز ضرورة أقول قرينة حمل أظلما على معنى التعدية كون المعطوف اعني اجليا متعدياً قصداً للتناسب بين المعطوف والمعطوف عليه لكن ذلك لا يوجبه فجاز أن يكون أظلما هنا لازماً وحالي ظرفاً له لا مفعولاً به والمعنى هما أي العقل والدهر صارا مظلمين في حالي غايته أن لا يناسب المعطوف وهو غير لازم وقوله مع الإظلام إذا يعني لم يقل وكلما أظلم ليطابق كلما أضاءت فلا بد للعدول عن الظاهر من نكتة والنكتة ما ذكره قال صاحب الكشاف إنهم حراص على وجود ما همهم به معقود من امكان المشي وتأتيه فكلما صادفوا فرصة انتهزوها وليس كذلك التحبس وقال الطيبي فإن قيل فالمقام يقتضي عدواً لا مشياً لانتهازهم الفرصة قلنا يقتضي المشي لما سبق من قوله حذر الموت ويخطف أبصارهم فإنهم لغاية تحيرهم ودهشتهم قد لا يمكن لهم المشي أيضاً عند الفرصة فكيف بالعدو وإليه الإشارة بقوله من

---

(١) إشارة إلى ضعف الجعل وبعده إذ قول لا يبعد مستعمل فيما فيه بعد وجه البعد ما قيل إن مبنى الرواية على الوثوق والضبط ومبني القول على الدراية وعلى معرفة الأوضاع اللغوية والإحاطة بقوانينها ومن البين أن اتقان الرواية لا يستلزم اتقان الدراية فغاية الأمر أن أبا تمام جمع في الحماسة أشعار من يستشهد بشعرهم وصدق في ذلك فمن أين يجب أن يكون كل ما يستعمل في شعره مسموعاً ممن يوثق أو مأخوذاً من استعمالاتهم والقول بأنه بمنزلة نقل الحديث بالمعنى ليس بشديد بل هو بالعمل الراوي أشبه وهو لا يوجب السماع.

قوله: (وإنما قال مع الإضاءة كلما ومع الإظلام إذا لأنهم حراص على المشي فكلما صادفوا منه فرصة انتهزوها ولا كذلك التوقف) وهذا بناء على ما اشتهر من أن كلما للعموم وإذا للإهمال وقد يستعمل إذا في العموم أيضاً لكن المصنف بنى كلامه على ما هو المختار عندهم وقول أبي حيان لا فرق عندي بين كلما وإذا من جهة المعنى إذ التكرار متى فهم من ﴿كلما أضاء﴾ [البقرة: ٢٠] لزم منه التكرار أيضاً في إذا أظلم عليهم قاموا إذ الأمر دائر بين إضاءة البرق والإظلام ومتى وجد ذا فقد ذا فلزم من تكرار وجود ذا تكرار عدم ذا مدفوع إذ المراد بيان نكتة إيراد إذا المفيد للجزئية بعد إيراد كلما والاشعار بأنهم منها لكون على المشي دون الوقوف لأجل أن المشي سبب نجاتهم والوقوف يؤدي إلى هلاكهم فالعاقل حريص لما ينفعه ومعرض عما يضره ولإفادة ذلك اختير ﴿كلما﴾ في ﴿أضاء لهم﴾ وإذا في ﴿أظلم﴾ ولا ينافيه لزوم تكرار القيام والوقوف أيضاً بقرينة خارجية على أنه لا نسلم أنه متى وجد الأظلام وجد الوقوف كما إنه وجد الإضاءة وجد المشي لجواز مشيهم حين الإظلام طمعاً لحصول الإضاءة عقيبه سريعاً كما هو المشاهد في بعض الأحيان والفرصة واحد الفرص كغرفة وغرف وأصل معناها النوبة في شرب الماء القليل يقال جاءت فرصة فلان أي نوبته ونقل إلى الهمزة بالزاي المعجمة ومعنى انتهزوها انتهض إليها وقام مبادرة وحراص جمع حريص والتوقف معنى قوله قاموا لكن الأولى الوقف كما قال **(ومعنى قاموا وقفوا)** وقف من الوقف لا من الوقوف كقام في مقابلة قعد أو جلس عند من يفرق بينهما فحينئذٍ يكون قام مجازاً عن الرواج وقد يكون قام في مقابلة مشى فحينئذٍ يكون مجازاً عن الكساد وعدم الرواج وهو المراد هنا **(ومنه قامت السوق إذا ركدت)** وكسدت وقد تقدم في تفسير قوله تعالى: ﴿ويقيمون الصلاة﴾ [البقرة: ٣] من قامت السوق إذا

إمكان المشي وقال الفاضل أكمل الدين وجوابه بقوله حراص على وجود ما هممهم به معقود من إمكان المشي وتأتيه أي تستهله فيه نظر لأن كل ما يقتضي التكرار في الأفعال والمشي كان متكرراً والتوقف والتحبس كذلك وكانا سواء في كونهما مدخولي كلما ولا مدخل لحرصهم على وجود ما هممهم به معقود أقول يمكن أن يجاب عن هذا النظر بأن يقال إن مدخولي كلما وههنا أضاء وأظلم لا المشي والتوقف فكلمة كلما افادت احاطة تكرار الإضاءة والإضاءة أمر مطلوب في نفسه سيما إذا اثمر مطلوباً آخر كالمشي في ذلك الوقت والمرء حريص بتكرر وجود مطلوبه وتكثره فذكر معها كلما بناء على حرصهم بذلك بخلاف الاظلام فإن الاظلام أمر مهروب عنه منافر للطبع خصوصاً عند الحذر من الموت بالصواعق التي ذلك الظلام منشؤها ومبتدؤها لاسيما إذا أدى إلى أمر آخر مما يهرب عنه الطباع كالتحبس والتوقف عن المشي الذي هو مطلوبهم فهو غير مطلوب تكرزه بل المطلوب عدم حصوله عن أصله فضل عن تكرره بعد الحصول فحقه أن لا يستعمل معه ما يدل على التكرار بناء على أن ذلك غير رائج عندهم وجوده فكيف عن تكرر وجوده فكأنه رحمه الله أخذاً من كلام الكشاف أن المقتضي لدخول كلما فعل قابل للتكرر ولعدم دخوله ما هو غير قابل له وغفل رحمه الله عن حديث الحرص وأنه هو المقتضى له.

قوله: إذا ركدت أي سكنت وكسدت يقال ركد الماء ركوداً إذا سكن وكذا ركد الريح والسفينة.

نفقت وراجت فهو من الأضداد (وقام الماء إذا جمد) وكذا الماء إذا لم يجر ويكون بمعنى سكن لكونه لازماً لعدم الجري وهو المراد هنا وإسناد الركود إلى السواق مجاز لكونه محلاً لركود التجارة وكسادها وكذا الكلام في الرواج ووجه كون القيام المقابل للقعود مجازاً في الركود والسكون أن السكون لازم له لزوماً عربياً كالقعود فإن السكون لازم له أيضاً فيستعمل كل منهما في الركود بمقتضى المقام.

قوله: (أي لو شاء الله أن يذهب بسمعهم بقصيف الرعد) إشارة إلى المفعول المحذوف الصريح وهو أن يذهب بقرينة الجواب والغير الصريح وهو بقصيف الرعد وهو شدة صوته الظاهر أنه أراد به الصاعقة[1] وبهذا يظهر كونه جواباً عن السؤال المذكور فالاكتفاء بالقصيف مع أنها عبارة عن قصفة رعد معها نار هائل إما للاختصار فإنه السبب لذهاب السمع لا مدخل فيه للنار أو لإرادة الكل بذكر الجزء **(وأبصارهم)** عطف على سمعهم أي أن يذهب بأبصارهم **(بوميض البرق لذهب بهما)** أي لمعانه قدر هنا المفعول الغير الصريح وميض البرق لأن سبب ذهاب الأبصار هو لمعانه كما أن ذهاب الإسماع بقصيف الرعد ولا تنس ما ذكرنا من أن مطابقة الجواب بالسؤال المذكور بملاحظة قوله تعالى: ﴿وَلَوْ شَآءَ ٱللَّهُ﴾ الآية فإن فيه إشارة إلى الصاعقة والبرق كما عرفت وتعرض في خفوق البرق وخفيته في تقرير السؤال

قوله: بقصيف الرعد القصيف مصدر بمعنى قصفة الرعد أي صوته والوميض اللمعان.

قوله: أي لو شاء الله أن يذهب بسمعهم بقصيف الرعد وأبصارهم بوميض البرق تقدير مفعول ذهب مع متعلقه وهو بقصيف وبوميض بيان لما بينه وبين ما بعده من الارتباط المعنوي وإن ذهب مقيد بقيد المفعول والمتعلق جميعاً لا مطلق عن كليهما ولا عن أحدهما دون الآخر وإلا لكان قد كفى أن يقال أي لو شاء الله أن يذهب بسمعهم وأبصارهم لذهب بهما.

قوله:

فلو شئت أن أبكي دماً لبكيته

تمامه:

عليه ولكن ساحة الصبر أوسع

لما كان المفعول أمراً غريباً وشيئاً مما يستغرب لم يحذف مفعول شاء لعدم ما يدل عليه من العرف في البكاء لاحتمال ضد المقصود نظراً إلى العرف فإنه لو قيل فلو شئت لبكيت دماً لاحتمل أن يكون المراد فلو شئت أن أبكي دمعاً لبكيت دماً إذ ليس فيه قرينة تمنع أن يكون المفعول المحذوف غير الدم ونصب دماً في البيت لتضمين البكاء معنى الصب تقديره فلو شئت أن أبكي صابا دماً عن عيني لبكيت كذلك أو لو شئت أن اصب دماً عن عيني باكياً لبكيته على اختلاف المذهبين في باب التضمين من جعل الفعل المضمن أو المضمن فيه حالاً من الآخر.

---

(١) وقيل والثانية يعني ولو شاء الله لا مدخل لها في الجواب بل لأنه لا يرتبط ذكر قصف الرعد وذهاب السمع على ذلك التقدير حسن ارتباط والقول بأن ذكر البرق يستلزم ذكر الرعد لتلازمهما تكلف انتهى ولا يخفى أن هذا القائل يكون مضطرباً في تطبيق الجواب بالسؤال على ما قدره المص.

دون قصيف الرعد لظهوره حيث ذكر عقيب الصواعق وخفاء شمول السؤال عن حالي البرق ولا تغفل عن هذه الدقيقة الأنيقة والباء في ﴿بسمعهم وأبصارهم﴾ [البقرة: ٢٠] للتعدية وفي قصيف وميض للسببية وتعديته في النظم الجليل بالباء دون الهمزة قد مر وجهه في قوله تعالى: ﴿ذهب الله بنورهم﴾ [البقرة: ١٧] الآية والظاهر أن المراد القوة السامعة والباصرة لا الجارحة المخصوصة والقصيف فعيل وكذا الوميض مصدران كالنذير وهو المراد هنا إذ المراد شدة الصوت واللمعان ولا يناسب كونهما وصفين وتكلموا في كون هذا القول عطفاً فقيل إنه معطوف على ﴿كُلَّمَآ أَضَآءَ لَهُم﴾ الآية بناء على أن المعطوف على الاستئنافية لا يلزم أن يكون جواباً لما هو كان المعطوف عليه جواباً عنه كما في قوله تعالى: ﴿أولئك على هدى من ربهم وأولئك هم المفلحون﴾ [البقرة: ٥] فإن الأولى استئنافية والثانية[1] لا مدخل لها في الجواب كذا قيل[2] وجوز قدس سره كونه معطوفاً على جميع ما قبلها له من غير تكلف وكأنه جعله من عطف القصة على القصة لخروجه عن التمثيل وفيه يطلب المناسبة بين القصتين لا بين أجزائهما من المستدين والمسند إليهما والمناسبة المصححة للعطف بين القصتين غير ظاهرة فالأولى كونه حالاً بتقدير وهم ﴿ولو شاء الله لذهب﴾ [البقرة: ٢٠] الآية وهو محط الفائدة إذ به يرتبط الجواب بالسؤال الذي قدره المص مخالفاً لما في الكشاف كما عرفته **(فحذف المفعول لدلالة الجواب عليه)**.

قوله: (ولقد تكاثر حذفه في شاء وأراد حتى لا يكاد يذكر) اللام لام الابتداء إذ لا وجه للقسم هنا صيغة التفاعل للمبالغة في شاء وأراد ومتصرفاتهما أن وقعتا في حيز الشرط لدلالة الجواب عليه كما أشار إليه المص بقوله: ولو شاء الله أن يذهب.

قوله: (إلا في الشيء المستغرب كقوله:

ولو شئت أن أبكي دماً لبكيته)

فإنه لاستغرابه لا يكفي عنه قرينة الجواب بل يصرح به دفعاً لتوهم غيره فلو قيل فلو شئت بكيت دماً لجاز توهم قصدك لو شئت أن أبكي الدمع لبكيت الدم بدله بل هذا راجح لأن تعلق البكاء بالدم غريب نادر فالمفعول هنا ليس البكاء مطلقاً بل بكاء الدم فلا يكون الجواب قرينة عليه قوية فإن المعنى لما كان محتملاً لما ذكرنا من أن قصدك لو شئت أن أبكي دمعاً على جريان العادة بكيت دماً من غير قصد إما لعدم الدموع بكثرة البكاء وإما لفرط الحرارة واحتراق الكبد والمعدة فلا بدّ في مثل هذا من ذكر المفعول تنصيصاً على المقصود ودفعاً للتوهم المردود فلا وجه للاشكال بأن الكلام في مفعول المشيئة فلو قيل لو شئت بكيت دماً واكتفى بقرينة الجواب لم يحتمل سوى لو شئت أن أبكي دماً لبكيته فكيف يدعي عدم الاحتمال مع حسن المعنى المذكور وهو لو شئت أن أبكي دمعاً لبكيت دماً

---

(١) فلو أن أحداً سألك أين تصلي فقلت أصلي في المسجد الحرام واعتكاف فيه مثلاً لا يعد أحد إنه خطأ.

(٢) شهاب.

لنفاد الدمع بكثرة البكاء لشفاء الجوى ولا يضره كون الكلام في مفعول المشيئة لأن مفعولها هو البكاء المتعلق بالمفعول والجواب إن كان قرينة كان قرينة على البكاء المقيد لا المطلق فإن نظر إلى المعتاد كان المعنى ما ذكر وهو لو شئت أن أبكي دمعاً لبكيت دماً بلا اختيار وإن نظر إلى الجواب كان المعنى ولو شئت أن أبكي لبكيت دماً فلا بدّ من ذكر المفعول وهو البكاء المقيد دفعاً للتوهم قيل قائل هذا البيت أبو يعقوب الجريمي يرثي بقصيدته جريم بن عامر المري وفي شرح شواهد المعاني يرثي بها ابنه ليثاً وآخره عليه ولكن ساحة الصبر أوسع ثم قال وما في بعض الحواشي من أنه للبحتري كأنه من تحريف الناسخ والبكاء الدمع مع الحزن أو مطلق الدمع والقول الأول بناء على الأكثر وإلا فالبكاء قد يكون مع السرور حتى قالوا الدمع يكون حاراً مع الحزن وبارداً مع السرور بكاء البكر حين الاستئذان إن رد كان الدمع حاراً واذن إن كان بارداً وجه كون دمعة السرور وباردة هو أن سبب البكاء ارتفاع أبخرة يعصرها ما في الدماغ من الرطوبات حتى يتسل وتلك الأبخرة تكون حرارتها عند الحزن أشد لعدم انتشارها كما في الظاهر على البشرة ثم إنه إذا كان جواب لو نفياً كقوله تعالى: ﴿ولو شاء الله ما اقتتل الذين﴾ [البقرة: ٢٥٣] وقوله تعالى: ﴿لو شاء الله ما أشركنا﴾ [الأنعام: ١٤٨] وقوله تعالى: ﴿ولو شاء ربك ما فعلوه﴾ [الأنعام: ١١٢] لا يكون المفعول المقدر من جنس الجواب لأن المشيئة والإرادة لا تتعلق بالأعدام الأزلية وإلا لكانت تلك الاعدام حادثة قال قدس سره في شرح المواقف لأن استناد العدم إلى مشيئة القادر يقتضي حدوثه كما في الوجود فيلزم أن لا يكون عدم العالم أزلياً انتهى. ولهذا قدر المص في الآية الأولى هكذا ولو شاء هداهم ما اقتتلوا وفي الآية الثانية قال: لو شاء الله توحيدهم ما أشركوا وفي الآية الثالثة لو شاء إيمانهم ما فعلوه على أن ما ذكره المص مآل الجواب ولازمه فإنه كثيراً ما يعبرون عن النفي بالإثبات اللازم كقوله تعالى: ﴿فما ربحت تجارتهم﴾ [البقرة: ١٦] أي خسرت تجارتهم وما وقع في قوله تعالى: ﴿يريد الله ألا يجعل لهم حظاً في الآخرة﴾ [آل عمران: ١٧٦] فمأول بمثل ما ذكرناه أي يريد الله أن يجعل لهم حرماناً أو عذاباً وكذا نظائره.

قوله: (ولو من حروف الشرط فظاهرها الدلالة على انتفاء الأول لانتفاء الثاني ضرورة انتفاء الملزوم عند انتفاء اللازم) تفريع على كون لو من حروف الشرط وفي نسخ معتمدة بالواو كما هو الظاهر والمعنى وظاهر لو في هذه الآية الدلالة المذكورة مستعملة هنا بطريق الاستدلال كما في قوله تعالى: ﴿لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا﴾ [الأنبياء: ٢٢] فإنها لنفي تعدد الآلهة لامتناع الفساد أي الاستدلال على انتفاء تعدد الآلهة بانتفاء فساد العالم فيكون لانتفاء الأول لانتفاء الثاني وهذا مختص بمقام الاستدلال وهو مسلك ابن الحاجب والمص حمل ما نحن فيه عليه فقال وظاهر لو هنا الدلالة على انتفاء الأول لانتفاء الثاني أي الاستدلال على انتفاء الشرط بانتفاء الجزاء إذ انتفاء ذهاب سمعهم وأبصارهم يفيد العلم بانتفاء مشيئته تعالى إياه فإن انتفاء اللازم يستلزم انتفاء الملزوم ضرورة وبداهة سواء كان اللازم عاماً أو مساوياً للملزوم وإليه أشار بقوله انتفاء الملزوم وقد يستعمل لو لانتفاء الثاني

لانتفاء الأول في مقام غير الاستدلال وقد أشار إليه وظاهرها الدلالة إلى أن لها معنى آخر خلاف الظاهر وهو ما ذكرناه أي سبب انتفاء ذهاب أسماعهم وأبصارهم في الخارج عدم تعلق مشيئته به مع تظاهر الأسباب من شدة الصوت ووميض البرق بلا التفات إلى أن علة العلم بانتفاء الجزاء ما هي وهذا مختار الجمهور والمص صرح بهذا المعنى في مواضع من تفسيره قال في تفسير قوله تعالى: ﴿ولو شاء الله لجمعهم على الهدى﴾ [الأنعام: ٣٥] الآية أي ولو شاء الله جمعهم على الهدى لوفقهم على الإيمان حتى يؤمنوا ولكن لم يتعلق به مشيئته فلا تتهلك عليه[1] انتهى[2]. فبين أن انتفاء إيمان جميعهم لانتفاء تعلق مشيئته تعالى به وهذا المعنى غير ما اختاره هنا صريحاً وعين ما لوح إليه ضمنا فلا ينبغي أن يقال إن المص تبع فيه ابن الحاجب فإنه استعمل كلا المعنيين في كتابه كما عرفته والمناقشة في العبارة على تقدير كون المراد أن ظاهر الآية هنا الدلالة يفيد هنا بأنه إن حق العبارة الدلالة على انتفاء الأول بانتفاء الثاني لأنه يقال دل عليه بكذا دون لكذا مدفوعة بأن اللام في لانتفاء الثاني تعليلية أو لأنه صلة الانتفاء يرشدك إليه قوله ضرورة انتفاء الملزوم وما فهم من كلامهم أن الشيخ ابن الحاجب لا ينكر ما اختاره الجمهور لأنه متعين في مثل لو جئتني لأكرمتك في قوله تعالى: ﴿لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا﴾ [الأنبياء: ٢٢] الآية فالشيخ ابن الحاجب في مثل هذا حمل لو على ما اختاره الجمهور وإلا لضاق عليه الحال وتشتت فيه البال والجمهور لا بدّ وأن يعترفوا بما اختاره ابن الحاجب لأن استعمالها على قصد لزوم الثاني للأول مع انتفاء اللازم ليستدل به على انتفاء الملزوم كقوله تعالى: ﴿لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا﴾ [الأنبياء: ٢٢] الآية شائع ولا مجال لإنكار هذا الاستعمال كما لا مجال لإنكار الاستعمال الأول غاية الأمر أن النزاع في كثرة الاستعمال وقلته[3] فابن الحاجب ادعى أن الاستعمال الأكثر ما ذهب إليه والجمهور اختاروا عكسه وادعوا أنه أكثر استعمالاً وما نقل عن ابن الحاجب أنه خطأ ما ذهب إليه الجمهور فمحمول على ادعائهم أنه أكثر استعمالاً والقول بأنه مخطىء في تخطئته إذ الحق أن ما اختاره الجمهور هو الأكثر والمشهور بحث آخر[4] وهذا التوجيه وإن كان خلاف الظاهر لكن الأحسن أن ينبغي

---

(١) وقال أيضاً في تفسير قوله تعالى: ﴿ولو شاء ربك لجعل الناس أمة واحدة﴾ [هود: ١١٨] الآية من أواخر سورة هود دليل على أنه تعالى لم يرد الإيمان من كل أحد فأشار إلى أن لو لانتفاء الثاني لانتفاء الأول وهو ما اختاره الجمهور.

(٢) وفي مثل قوله تعالى ﴿لو كان فيهما﴾ ألا يتعين ما اختاره ابن الحاجب واضطر الجمهور على حمل لو فيها على ما اختارة ابن الحاجب وفي مثل لو جئتني لاكرمتك يتعين مسلك الجمهور والشيخ لا بدّ له أن يحمل عليه وفي مثل قوله تعالى: ﴿فلو شاء لهداكم أجمعين﴾ [الأنعام: ١٤٩] محتمل الأمرين.

(٣) ويؤيده ما قيل ورد مسلك الجمهور ابن الحاجب بأن الأول سبب والثاني مسبب والمسبب قد يكون اعم من السبب فالأول أن يقال لانتفاء الأول لانتفاء الثاني أشهر وأشار أي بقوله فالأولى إلى ما ذكرناه.

(٤) بحث آخر على أن للشيخ ابن الحاجب أن يقول إن أكثر المواضع يصح فيه أن يحمل لو على الاستدلال على انتفاء الأول بانتفاء الثاني يمكن أن يستدل بانتفاء الهداية على عدم تعلق المشيئة بها في قوله تعالى: ﴿ولو شاء لهداكم أجمعين﴾ [النحل: ٩] وعلى ذلك فقس نظائره وإن سلم عدم استقامته في نحو لو

لكلامهم محملاً حسناً حتى لا يلزم لهم إنكار ما هو مشهور استعماله عند البلغاء فإن استعمال لو في كلا المعنيين ذائع بين الفصحاء ولها معنى ثالث في نحو نعم العبد صهيب أو لم يخف الله لم يعصه وهذه معان ثلاثة لها إما بالاشتراك أو بعضها حقيقة وبعضها ثابتة في اللغة واستعمال العرب وللنحرير التفتازاني المطول بحث ونصره الجمهور وبعضه مندفع بما ذكرنا فليتأمل.

قوله: (وقرىء لأذهب بأسماعهم بزيادة الباء) لتأكيد التعدية أو على أن أذهب لازم كما قيل بنحوه في تنبت بالدهن لكن كون أذهب لازماً ضعيف **(كقوله تعالى: ﴿ولا تلقوا بأيديكم إلى التهلكة﴾** [البقرة: ١٩٥]**)**.

قوله: (وفائدة هذه الشرطية إبداء المانع) أي المقصود من هذه الشرطية إفادة أن الأسباب **(لذهاب سمعهم وأبصارهم)** متحققة بأسرها سوى المشيئة به ولو تحققت لذهب أسماعهم وأبصارهم لكن لحكمة دقيقة لم تحقق المشيئة فلم يتحقق الذهاب المذكور وفيه دليل على أن ما أراده يجب وقوعه وإن لم يرد لم يقع البتة وأن تعاضد الأسباب وتظاهر الآلات **(مع قيام ما يقتضيه)** أي عادة **(والتنبيه على أن تأثير الأسباب في مسبباتها مشروط بمشيئة الله تعالى وأن وجودها مرتبط بأسبابها)** أي بطريق جري العادة والمذهب عند الأشاعرة أن الأشياء مستندة إليه تعالى ابتداء فلا تأثير في الأسباب بل المؤثر هو الله تعالى عند تحقق الأسباب بطريق العادة وفي تقريره نوع تسامح فتحقق الرعد والبرق والصواعق

قوله: بزيادة الباء لإغناء الهمزة عن التعدية بواسطة الباء فتكون مزيدة تقوية وتأكيداً للتعدية المستفادة من الهمزة.

قوله: ابداء المانع لذهاب سمعهم إذ قد بين أن المانع لذلك عدم تعلق مشيئة الله به وانتفاؤه المستفاد من كلمة لو.

قوله: والتنبيه على أن تأثيرات الأسباب مشروطة بمشيئة الله تعالى وجه التنبيه أن الآية قد دلت على أن ذهاب سمعهم وأبصارهم كان على شرف الحصول نظراً إلى انعقاد سببه الذي هو الرعد والبرق والصواعق الكائنة في ظلمات لا يكتنه كنهها لولا انتفاء شرطه الذي هو تعلق المشيئة به فعلم منه أن مشيء الله تعالى شرط في تأثير كل سبب في مسببه.

قوله: وأن وجودها أي وجود المسببات مرتبط بأسبابها وجه التنبيه على هذا المعنى أن الآية قد دلت على أن وجود هذا المسبب الذي هو ذهاب سمعهم وأبصارهم شأنه أن يترتب على سببه ذلك لولا اشتراط المشيئة فيه.

= جئتني لأكرمتك كما ادعاه الجامي لأنه لم يقصد أن يعلم المخاطب انتفاء المجيء من انتفاء الإكرام كيف وكلا الانتفاءين معلوم له بل قصدت اعلامه بأن انتفاء الإكرام مستند إلى انتفاء المجيء وهذا وإن سلم على إطلاقه لا يضر ابن الحاجب لأن مدعاه أكثر المواضع ولا يخفى استقامته ومتانته ألا يرى أن المصنف حمل هنا على مسلك ابن الحاجب مع أن كون الآية مسلك الجمهور ظاهر في بادىء الرأي فتأمل وأنصف والله تعالى هو الموفق.

في ظلمات كثيرة أسباب عادية لذهاب سمعهم وأبصارهم بخلق الله تعالى لكن عدم تعلق المشيئة به كان مانعاً فلم يتحقق ذلك لكن ظاهر كلامه هذا أن لو حمل على انتفاء الثاني لانتفاء الأول وهو مسلك الجمهور فآخر كلامه لا يلائم أوله فإما أن يقال أشار هنا إلى ما جوزه فيما سبق حيث قال فظاهرها الدلالة الخ فبين المعنى هنا على خلاف الظاهر والإشارة إلى المعنيين في الموضعين غير غريب عندهم وإما أن يقال بأن لو هنا استدلالية تفيد أن العلم بانتفاء المشروط التالي الموجود السبب الموقوف على الشرط يوجب العلم بانتفاء الشرط فلا تناقض وفيه بحث لا يخفى.

قوله: (واقع بقدرته) لا تأثير للأسباب أصلاً فإنه قد يوجد السبب ولا يوجد المسبب كما فيما نحن فيه وكما يوجد الأكل ولا يوجد الشبع وأيضاً قد يوجد المسبب بدون السبب **(وقوله)**.

قوله: (كالتصريح به) أي بالتنبيه **(والتقرير له)** ولذا ترك العطف لكمال الاتصال بينهما وإيراده بالتأكيد للمبالغة في تحقق مضمونه والاعتناء بشأنه وهذا دليل على المذكور قبله كأنه قيل إن الله تعالى قادر على ذلك لأنه شيء ممكن مقدور وكل شيء ممكن مقدور فهو قادر عليه ويفهم منه وجه آخر لإيراده بالتأكيد ولما دخلت القدرة على إذهابه دخولاً أولياً فهو غير مصرح به لكنه كالتصريح لما ذكرناه والتقرير له بالبينة فإذا ثبت أنه تعالى قادر على كل شيء ممكن لزم أن لا يكون غيره تعالى قادراً مؤثراً استقلالاً أو جزاء لبرهان التمانع وقدرة العبد سبب عادي لتأثير قدرته تعالى في أفعال العباد وقدرته تعالى وتعلقها تابعة لمشيئته وإرادته فثبت أن جميع الأشياء الممكنة واقعة بمشيئته تعالى فاتضح كون هذا القول الجليل كالتصريح بما سبق.

قوله: (والشيء يختص بالموجود) أي في اصطلاح الأشاعرة وهم لا ينكرون إطلاق الشيء على المعدوم مجازاً أو لغة[1] وفي هذه الآية يعم المعدوم أيضاً أشار إليه المصنف هنا ومراده بيان اصطلاح أهل السنة على الحقيقة ولا مجال لإنكار إطلاقه على ما ذكرنا فإنه تعالى قادر على المعدوم حال بمعنى إن شاء وجوده أوجده وإن لم يشأ وجوده لم يوجده كما أنه تعالى قادر على الموجود حال وجوده وجوده بمعنى أنه إن شاء عدمه أعدمه وإن لم يشأ عدمه لم يعدمه فيلزم التعميم إلى الممكن الموجود والمعدوم.

قوله: واقع بقدرته وهذا مستفاد من إسناد ذهب إلى الضمير الراجع إلى الله تعالى لا إلى أسباب الذهاب المذكورة في الآية المتقدمة لدلالته على أن المؤثر في وجود المسبب بعد انعقاد أسباب حصوله هو الله تعالى لا الأسباب.

قوله: كالتصريح والتقرير له وإنما قال كالتصريح دون الصريح لأنه عام المعنى شامل لجميع المقدورات ويدخل فيه القدرة على إذهاب السمع والإبصار دخولاً أولياً بل هو كإثبات الشيء بالبرهان وتنوير الدعوى بالبينة لدلالته على أن القادر على الكل يلزمه أن يكون قادراً على البعض.

---

(١) كما صرح به الفاضل الخيالي في قوله حقائق الأشياء ثابتة.

قوله: (لأنه في الأصل) أي في أصل اللغة **(مصدر شاء)** وهذا واضح مستغن عن البيان لكنه ذكره تمهيداً لما بعده **(أطلق بمعنى)** شاء أصله **(شائي تارة)** بتقديم الهمزة فاعل إعلال قاض إلى مصدر أطلق على الفاعل وهو من قامت به المشيئة كعدل بمعنى عادل ثم شاع حتى صار حقيقة عرفية ومن قامت به المشيئة فهو موجود البتة وهذا مراد المصنف فإنه في صدد إثبات اختصاص الشيء بالموجود **(وحينئذٍ يتناول الباري تعالى)** وتناوله الجمادات الموجودات حينئذٍ بطريق التغليب فلا إشكال بها قوله **(كما قال الله تعالى: ﴿قل أي شيء أكبر شهادة﴾** [الأنعام: ١٩]) الآية استشهاد على إطلاقه عليه تعالى بمنزلة البرهان اللمي بعد إشارته إلى البرهان الأني فلا إشكال بأن إطلاقه عليه تعالى في الآية يتوقف على صحة إطلاقه عليه تعالى فلو أثبت الإطلاق المذكور به يلزم شائبة الدور **(قل الله شهيد)**.

قوله: (وبمعنى مشيء أخرى) أي تارة أخرى بفتح الميم وفي آخره همزة وقد تبدل ياء فيدغم فحينئذٍ يتناول الجماد بلا تكلف ولا يتناول الباري تعالى وقول أهل الكلام «نسمي الله شيئاً لا كالأشياء» مصروف على الإطلاق الأول فبين المعنيين عموم من وجه مادة الاجتماع الموجود العاقل ويتحقق الأول في الباري دون الثاني والثاني في الجمادات دون الأول إن لم يحمل على التغليب وإلا فالأول أعم من الثاني مطلقاً وتوضيح كلامه أن الشيء مصدر شاء المتعدي فإن أريد به المبني للفاعل فهو بهذا الاعتبار يراد به الشائي إما مجازاً متعارفاً ملحقاً بالحقيقة أو نقلاً وإن أريد به المصدر المبني للمفعول فهو بهذا الاعتبار يراد به المشي إما مجازاً متعارفاً أو نقلاً كما في الأول نظيره لفظ الحمد يطلق على الحامد وعلى المحمود بالاعتبارين فلا وجه للإشكال بأن استعمال الشيء في المعنيين إنما يصح إذا أريد به المعنى المصدري ولم يبق ذلك بالنقل إلى الاسمية ولا وجه للجواب عنه أيضاً بأن المراد بيان المعنى قبل النقل لأن مثل هذه العبارة شائع في بيان المعنى المنقول إليه كأنه قيل إن الشيء في أصل اللغة مصدر ثم نقل إلى الشائي وإلى المشيء ولأجل هذا يطلق بمعنى شاء تارة وبمعنى مشيء تارة أخرى قوله **(أي مشيء وجوده)** بناء على أن الوجود أشرف من العدم لأن المشيئة لا تتعلق بالعدم الطارىء على الوجود فإن العدم مشيء أيضاً لكونه مجعولاً كما صرح به في أوائل سورة الأنعام وما لم يتعلق به المشيئة العدم الأصلي الأزلي وإلا لكانت الاعدام الأزلية حادثة كما نقلناه عنه قدس سره قوله **(وما شاء الله وجوده)** يريد به أن معنى كونه قادراً على المعدوم حال عدمه أنه تعالى إن شاء

قوله: وحينئذٍ يتناول الباري تعالى لكنه مستثنى في الآية مما يتناوله لفظ الشيء بدلالة العقل فالمعنى كل شيء سواه قدير كما يقال فلان أمين على الناس معناه أمين على من سواه من الناس ولا يدخل فيه نفسه وإن كان من جملتهم.

قوله: وبمعنى مشيء أخرى أي تارة أخرى.

قوله: وما شاء الله وجوده فهو موجود في الجملة إما لكونه موجوداً حالاً أو لكونه مقدر الوجود مآلاً مراداً وجوده في وقته المقدر له أو لوجود صورته في علم الله تعالى وفيه رائحة من

وجوده أوجده لا أن المعدوم الأزلي حال عدمه يتعلق به المشيئة فأعدمه وإنما قال (فهو موجود في الجملة) لتعلق المشيئة به وعدم تخلف المراد عن مشيئته تعالى فهو موجود في المستقبل لا محالة وأما القول بأن الشيء حينئذٍ يتناول المعدوم وهو عين مذهب المعتزلة فمدفوع بأن الشيء يتناول المعدوم لغة وأيضاً لا ينكر الأشاعرة إطلاق الشيء على المعدوم مجازاً كما صرح به الفاضل الخيالي في قوله حقائق الأشياء الثابتة الخ. والحاصل أن مشيئته تعالى تتعلق بالموجود لكن لا بوجوده لأنه تحصيل الحاصل بل بعدمه وبالمعدوم حال عدمه لكن لا بعدمه بل بوجوده كما مر توضيحه وسيجيء أيضاً وقيل إن العدم لا يحتاج إلى المشيئة بل عدم مشيئة الوجود كاف في العدم فإن علة عدم المعلول عدم علته لكن كلام المصنف في أوائل سورة الأنعام صريح في تعلق المشيئة بالاعدام المضافة إلى الملكات وهي الاعدام الطارئة على الوجود كما بيناه.

قوله: (وعليه) أي على أن الشيء بمعنى مشيء وجوده ورد (**قوله تعالى:** ﴿إِنَّ ٱللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾) والمعنى أن الله على مشيء وجوده أو عدمه فهو قدير على إيجاده أو على إعدامه وكذا معنى قوله تعالى ﴿الله خالق كل شيء﴾ [الرعد: ١٦] كل مشيء عدمه أو وجوده وقد مر معنى تعلق القدرة بالموجود والمعدوم وإرادتهما (**فهما على عمومهما**).

قوله: (بلا مثنوية)[1] المثنوية كالمعنوية بمعنى الاستثناء صرح به أرباب اللغة أي بلا

أصل الاعتزال لكونه قولاً بأن المعدوم شيء ولعل قصده رحمه الله من ذلك التكلف أن الشيء عند الأشاعرة مختص بالموجود وهو قد صرح به فلا يدخل فيه المستحيل وعند المعتزلة يدخل فيه المعدوم الممكن أما المعدوم الممتنع المستحيل وجوده فلا يدخل فيه فإن قيل إذا كان المعدوم لا يسمى شيئاً وإذا وجد صار شيئاً لا تتعلق القدرة به إذ القدرة إنما تتعلق بالشيء أول وجوده فكيف يكون قادراً على كل شيء أجيب بأنه من باب من قتل قتيلاً أي من تسمية الشيء باسم ما يؤول إليه كأنه قال قادر على كل ما يصير شيئاً قال صاحب الانتصاف فيه نظر فإن القدرة تتعلق به في أول زمن وجوده وهو في أول زمن وجوده شيء بلا خلاف بين المسلمين إذ لو لم يكن شيئاً في أول وجوده لم يكن شيئاً في ثاني الأحوال أقول للشيء في أول تعلق القدرة به إن كان موجوداً يلزم تحصيل الحاصل وإيجاد الموجود وإن كان معدوماً لا يكون شيئاً فلا بد في التفصي عنه إلى ما أجيب به أولاً من تسمية المشارف إلى الشيء باسم ذلك الشيء.

قوله: وعليه قوله تعالى أي وعلى كون الشيء مطلقاً على المشيء قوله تعالى: ﴿إن الله على كل شيء قدير﴾ [البقرة: ٢٠] أي على ما يشاءه قدير والله خالق كل ما يشاءه فيهما أي الشيئان الواقعان في هاتين الآيتين على عمومهما بلا مثنوية أي بلا استثناء بعض الأشياء من حكم القدرة والخلق ومقصوده من بيان عموم القدرة في هاتين الآيتين من غير استثناء الرد على المعتزلة فيما ذهبوا إليه من أن بعض الأشياء كأفعال العباد خارج عن هذه المشيئة فهي ليست بخلق الله تعالى بل بخلق العبد.

---

(١) قيل قال النابغة:

حلفت يميناً غير ذي مثنوية ... ولا علم إلا حسن ظن بصاحب

وقال العلامة في شرح أبيات الكتاب شارحاً له مثنوية استثناء كأنه قيل حلفت غير مستثن.

استثناء للواجب والممتنع إذ المشيء لا يتناولهما أما الواجب تعالى فلأنه شيء بمعنى شاء لا بمعنى مشيء وهو المراد هنا وأما الممتنع بالذات كالشريك للباري واجتماع النقيضين فلأنه لا تتعلق به المشيئة قطعاً لامتناعه بالذات فلا يكون مشيئاً كما لا يكون شاء فلا يطلق عليه شيء أصلاً.

قوله: **(والمعتزلة قالوا الشيء ما)** رد لما في الكشاف من أن هذا المعنى هو المراد هنا فرده بأنه يلزم التخصيص وأما التفسيران المذكوران فمنقولان عن أهل اللغة كما أشار إليه بقوله قاله سيبويه فلا يصح أن يقال إنه أراد الرد لما في الكشاف لأن الزمخشري أراد بيان معناه لغة ولا خلاف بيننا وبين المعتزلة في المعنى اللغوي فإن هذا بحث لفظي متعلق باللغة فعندنا الشيء الموجود فقط فكل شيء موجود عند الأشاعرة وكل موجود شيء عندهم ولا ينكرون إطلاقه على المعدوم مجازاً أو لغة كما مر نقله عن الفاضل الخيالي وعند المعتزلة ما ذكر في الكشاف وإنما الخلاف بيننا وبينهم في أن المعدوم الممكن[1] شيء بمعنى أنه ثابت متقرر في الخارج منفك عن صيغة الموجود فمنعه الأشاعرة مطلقاً وذهب إليه المعتزلة كما فصل في المواقف وشرحه وأما إطلاق الشيء واستعماله في كلام الله تعالى وكلام الفصحاء في الموجود والمعدوم الممكن والمحال والواجب والحادث فمما لا نزاع فيه.

قوله: **(يصح أن يوجد)** بمعنى يمكن أن يوجد بالإمكان العام المقيد بالوجود فيتناول الواجب كما قال **(وهو يعم الواجب والممكن)** بالإمكان الخاص فالمقسم الممكن بالإمكان العام والقسم الممكن بالإمكان الخاص فلا محذور وهذا التعريف لا يتناول الممتنع لقيد يصح أن يوجد أي يمكن لأن الصحة تقابل السقم وفي معنى الإمكان استعارة مشهورة ملحقة بالحقيقة **(أو ما يصح أن يعلم ويخبر عنه)** وفي المعنى الثاني لما اعتبرت صحة المعلومية والإخبارية **(فيعم الممتنع أيضاً)** كما يعم الواجب والممكن بالإمكان الخاص فهو أعم من الأول مطلقاً.

قوله: **(لزمهم التخصيص)** أي تخصيص الشيء العام في قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ

قوله: وهو يعم الواجب والممكن أقول فيه اطلاق الجائز على الواجب فإن معنى صحة الوجود جوازه والصحة والجواز إنما هما صفتان لوجود الممكن لا الواجب.

قوله: لزمهم التخصيص بالممكن في الموضعين بدليل العقل قال الفاضل أكمل الدين وهذا إنما يصح إذا جاز أن يكون العقل مخصصاً وأكثر أهل الأصول على منعه ثم قال وأقول الأصوليون يستنبطون الأحكام الشرعية من النصوص وهي الأصل في الأصول والعقل تابع فإن القياس مع النص متروك فلهم أن لا يجوزوا التخصيص في النص به وأما في الاعتقادات فالأمر ليس كذلك فإن النص إذا لم يوافق العقل فيها صرنا إلى تأويل النص فجاز أن يكون العقل مخصصاً فيكون

---

(١) وإنما قيد المعدوم بالممكن لأن الممتنع من المعدوم منفي لا تقرر له أصلاً اتفاقاً.

شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ وقوله تعالى: ﴿الله خالق كل شيء﴾ [الرعد: ١٦] **(بالممكن في الموضعين)** ومعنى التخصيص هنا قصر العام على بعض ما يتناوله فيكون الشيء عاماً خص منه البعض **(بدليل العقل)** أي بدليل هو العقل فالإضافة بيانية فإن العقل يحكم ضرورة بأنه تعالى مخصص منه وكذا الممتنع وأما إذا كان بمعنى المشيء فهو باق على عمومه ولا يحتاج إلى التخصيص وهو محذور في الجملة وإن كان التخصيص بالعقل لا يضر بكون العام حقيقة في الباقي وكونه حجة في الباقي أيضاً إذا كان الاستثناء معلوماً كما فيما نحن فيه قوله بالعقل إشارة إلى أنه وإن لزمهم التخصيص بما سوى مقدور غيره تعالى أيضاً كأفعال العباد فإنها ممكنة وليست مخلوقة لله عندهم لكن هذا التخصيص ليس بالعقل بل بدليل آخر بين في موضعه وإن كان باطلاً في نفسه وأيضاً هذا التخصيص لازم على تقدير كون المراد بالشيء المشيء فمرادهم بيان التخصيص ليخرج الواجب والممتنع فإنه مختص بالمعنى الذي اختاره.

قوله: **(والقدرة هو التمكن من إيجاد الشيء)** تذكير الضمير باعتبار الخبر لأن المطابقة به أهم من المطابقة من المرجع المراد من التمكن الحاصل منه المصدر أعني مبدأ التمكن فإن المصدر قد يطلق عيه قال الفاضل الخيالي في قول النحرير التفتازاني ويفسر التكوين بإخراج المعدوم الخ لم يرد به المعنى الإضافي بل الصفة التي هي مبدأ الإضافة كما في سائر العبارات كالعلم والإرادة والسمع والبصر وغير ذلك فإنها دالة على الإضافة

تأويلاً أقول لا حاجة في التعريف الأول إلى التخصيص من جهة العقل لوجود المخصص من جهة اللفظ على ما قلنا آنفاً نعم يحتاج التعريف الثاني في التخصيص إلى دلالة العقل قال صاحب الكشاف فإن قلت كيف قيل ﴿على كل شيء قدير﴾ وفي الأشياء ما لا تعلق به للقادر كالمستحيل وفعل قادر آخر قلت مشروط في حد القادر أن لا يكون الفعل مستحيلاً فالمستحيل مستثنى في نفسه عند ذكر القادر على الأشياء كلها فكأنه قيل على كل شيء مستقيم قدير وأما الفعل بين قادرين فمختلف فيه قال الفاضل أكمل الدين قوله والشيء ما يصح أن يعلم ويخبر عنه إما أن تكون موصولة أو موصوفة أو مصدرية والأول والثاني يستلزم أخذ الشيء في تعريف نفسه لأن معناه الشيء هو الشيء الذي صح أن يكون كذا والشيء شيء يكون كذا والثالث لا يتناول المعلومات ومع ذلك يصح أن يعلم كاف والعلم إن كان بالمعنى الأخص يخرج منه المتخيلات والمتوهمات والمظنونات وإن كان بالمعنى الأعم كان في التعريف مجاز غير مشهور سلمناه ولكن قوله ما يصح أن يعلم أخفى من الشيء لا محالة سلمناه ولكن يخرج عنه المعلومات من حيث كونها معلومة لتعلق العلم بها بالفعل لا بصحة أن يعلم ولا يصلح أن يكون تعريفاً لفظياً لأنه إنما يكون بلفظ أجلى ولا خفاء في خفاء ذلك وقوله ويخبر عنه إن أراد به ما هو المقصود في مثله وهو أن يكون محكوماً عليه لم يتناول غير الأسماء وإن أراد غيره كان ملتبساً وفي الكشاف والشيء أعم العام يجري على الجسم والعرض والقديم وعلى المعدوم والمحال قال الرازي قيل هذا لا يستقيم إجماعاً أما عندنا فلأن مذهبنا أن المعدوم ليس بشيء وأما عندهم فلأنهم وإن ذهبوا إلى أن المعدوم شيء لكنه المعدوم الممكن لا المحال قالوا وهذا فاسد لأنه فسر الشيء بما يصح أن يعلم

والمراد مبدؤها انتهى لكن قوله **(وقيل صفة تقتضي التمكن)** يأبى عنه والمتبادر المعنى الإضافي فحينئذٍ تكون القدرة أمراً اعتبارياً لا صفة حقيقية وهذا خلاف ما صرح به أهل السنة من أن القدرة صفة حقيقية قديمة وتعلقاتها حادثة عند بعض الأشاعرة وقديمة عند بعض آخرين قال قدس سره في شرح المواقف اتفقت الأشاعرة والمعتزلة وغيرهم على أن القدرة صفة وجودية يتأتى معها الفعل بدلاً عن الترك والترك بدلاً عن الفعل انتهى[1] فالأولى أن المراد من التمكن المبدأ كما قررناه أولاً والتقابل باعتبار أخذ الاقتضاء في القول الثاني وتركه في الأول فإن معناه كونه بحيث يصح منه أن يوجد ويلزمه صحة أن لا يوجد وفي التعريف الثاني أخذ الاقتضاء وهو خلاف المذهب وتأويله أنها صفة تقتضي بواسطة الدواعي والأسباب وإن نظر إلى ذاته لا اقتضاء فيه وبهذا الاعتبار يحسن التقابل بينهما والمراد بها صفة وجودية فيوافق مذهب أهل السنة وهذا وإن كان خلاف المتبادر لكن التوفيق للمذهب يقتضيه وهذا أولى مما قيل الأول معناه لغة والثاني اصطلاحي لأن قوله وقيل لا يلائمه وأيضاً أولى مما قيل التفسير الأول يقرب من مذهب المعتزلة والثاني مذهب الأشاعرة ومن العجائب ما قيل وإنما اختار كون القدرة نفس التمكن إذ لا دليل ثبوت أمر سواه ثم نقل ما في شرح المقاصد تأييداً لما قاله من أوضح المفاسد فإن

ويخبر عنه فيتناول المحال بلا خلاف وأما الخلاف ففي معنى آخر وهو المتقرر في الخارج ومعناه أن الشيء إذا كان الثابت في الأعيان المتميز فيها هل ينطلق على الممكن منه وأما صاحب الكشاف فإنه عرف الشيء بما يصح أن يعلم ويخبر عنه وذلك يتناول المستحيل أيضاً فينبغي أن لا ينازع في ذلك لصدقه عليه ولا محذور فيه من جهة الشرع ولا من جهة العقل وقوله وأما الفعل بين قادرين فمختلف فيه هو جواب قوله وفعل قادر آخر وبيان الاختلاف أن الأشاعرة ذهبت إلى أن الفعل الصادر عن العبد باختياره ليس له فيه تأثير أصلاً وإنما هو كحركة المرتعش وهو الجبر الصرف والمعتزلة إلى أن العبد خالقه وليس إلى الله منه غير التمكين والاقدار وذهب علماؤنا وهو المختار إلى أن لعقل العبد الاختياري جهتين الاختراع والاكتساب والأول لله تعالى والثاني من العبد وَمَبْنِيُّ المسألة أن المقدور الواحد لا يمكن أن يدخل تحت قدرة القادرين فقالت الأشاعرة لا قدرة للعبد على الاختراع لأن القدرة عليه تقتضي العلم بكيفيته قبل وقوعه وليس للعبد ذلك فيثبت عليه قدرة البارىء تعالى ضرورة وقالت المعتزلة قدرة العبد على أفعاله ثابتة ضرورة الأمر بها والنهي عنها فإن ذلك للعاجز محال فانتفت عنها قدرة البارىء تعالى ضرورة ولنا أن القول بخلق العباد أفعالهم شرك وهو منتف ودخول مقدور واحد تحت قدرة قادرين أحدهما قدرة الاختراع والأخرى قدرة الاكتساب جائز وتمام ذلك في علم الكلام.

---

(١) تمامه وقال بشر بن المعتمر القدرة الحادثة عبارة عن سلامة البنية عن الآفات فجعلها صفة عدمية قال فمن اثبت صفة زائدة على سلامة البنية فعليه البرهان واختاره الإمام في المحصل مذهبه حيث قال المرجع بالقدرة في حقنا إن كان إلى سلامة الأعضاء فهو معقول وإن كان إلى أمر آخر ففيه النزاع انتهى وهذا محمل ما قاله الإمام الرازي في تفسيره من كون القدرة يعني من كون التمكن بحيث يصح منه الإيجاد أمراً اعتبارياً وإلا فالقدرة القديمة صفة وجودية باتفاق الأشاعرة كما نقلناه عن شرح المواقف.

المتكلمين من أهل السنة ذهبوا إلى أن صفات الله تعالى ليست عين الذات ولا غيرها ومرادهم بذلك[١] الإشارة إلى جواب إشكال أورده المعتزلة علينا بأن الصفات السبعة أو الثمانية لو كانت صفة حقيقية قديمة لزم تعدد القدماء فأجاب مشايخنا بذلك كما صرح به في شرح العقائد فما قاله في شرح المقاصد[٢] فما دل البتة.

قوله: **(وقيل قدرة الإنسان هيئة)** أشار به إلى أن ما قبله عام لهما وأما كونه خاصاً به تعالى فلا يناسب المرام والمراد بالهيئة العرض إلا أن العرض يقال باعتبار عروضه والهيئة باعتبار حصوله فهما متحدان ذاتاً مختلفان اعتباراً قوله **(بها يتمكن من الفعل)** يشير إلى أن القدرة مبدأ التمكن وأنها صفة حقيقية لا إضافية محضة وكذا قدرة سائر الحيوانات ولشرافة الإنسان خصصه بالذكر **(وقدرة الله تعالى عبارة عن نفي العجز)** وهذا منشأ التمريض لأن القدرة عند الجمهور المحققين صفة ثبوتية ذاتية قديمة وهذا يقتضي كون القدرة من الصفات السلبية وهو خلاف المذهب.

قوله: **(والقادر هو الذي إن شاء)** أي إن شاء فعله **(فعل وإن لم يشأ)** أي وإن لم يشأ فعله **(لم يفعل)** وفي شرح المواقف وهذا أولى مما قبل هو الذي إن شاء أن يفعل فعل وإن شاء أن لا يفعل لم يفعل لأن استناد العدم إلى مشيئة القادر يقتضي حدوثه كما في الوجود فيلزم أن لا يكون عدم العالم أزلياً لكن الفعل وعدمه أعم من الإيجاد والإعدام أي إن شاء الإيجاد أو الإعدام فعله وإن لم يشأ الإيجاد أو الإعدام لم يفعله أو معنى العبارة إن شاء وجود المعدوم فعله أي أوجده وأعطاه الوجود وإن شاء عدم الموجود فعله أي أعدمه وإن لم يشأ ذلك لم يفعله لما عرفت من أن معنى كونه تعالى قادراً على الموجود حال وجوده أنه إن شاء عدمه أعدمه وإن لم يشأ عدمه لم يعدمه وأن معنى كونه تعالى قادراً على المعدوم حال عدمه أنه إن شاء وجوده أوجده وإن لم يشأ وجوده لم يوجده وقد عرفت مراراً أن الإرادة والمشيئة تتعلق بالعدم الطارىء المضاف إلى الملكات وإن خالفه بعضهم قال صاحب الإرشاد[٣] ومعنى قدرته تعالى على الممكن الموجود حال وجوده إن شاء إبقاءه على الوجود أبقاه عليه فإن علة الوجود هي علة البقاء وإن شاء إعدامه أعدمه إلى آخر ما ذكرناه وهذا القدر أعني القادر هو الذي الخ. متفق عليه بين المتكلمين والحكماء لكن

---

(١) ولو كان ذلك أمراً اعتبارياً لما أوردوا علينا ذلك الإشكال ولما احتجنا إلى دفعه بذلك.

(٢) قيل قال في شرح المقاصد لا نزاع في أنه تعالى عالم قادر حي وهذه الألفاظ ليست اسماً للذات من غير اعتبار المعنى بل هي أسماء مشتقة معناها اثبات ما هو مأخذ الاشتقاق ولا معنى له سوى إدراك المعاني والتمكن من الفعل والترك ونحو ذلك فيلزم ثبوت هذه المعاني للواجب تعالى الخ فحينئذٍ تكون القدرة إضافية لأن التمكن أعني كونه بحيث يصح منه الإيجاد أمر اعتباري معللة بذاته المخصوصة وقد صرح الإمام في التفسير بذلك انتهى والأمر الاعتباري لا يعلل لكونه غير موجود والقدرة كونها صفة موجودة قديمة مما اتفق الأشاعرة كما صرح به في شرح المواقف ومثل هذا الكلام يؤدي إلى إخلال المرام.

(٣) أبو السعود.

الحكماء ذهبوا إلى مقدم الشرطية الأولى دائم الوجود والوقوع ومقدم الشرطية[1] الثانية دائم الانتفاء وأما المتكلمون فقد ذهبوا إلى أن الشرطيتين محمولتان على ظاهرهما فكما أن مقدم الشرطية الأولى واقع كذلك مقدم شرطية الترك واقع فمذهب القائل قرينة قوية على معنى قوله فمعنى هذا القول هنا ما ذكره المتكلمون فيكون حاصله والقادر هو الذي يصح منه الفعل والترك وهو عين مذهب المتكلمين فلا وجه للإشكال بأن هذا المعنى إصلاح للحكماء.

قوله: (والقدير الفعال لما يشاء) ومعنى الفعال هو المتمكن من الفعل تمكناً تاماً أو ذو صفة مقتضية للتمكن التام فإن القدير كالقادر صيغة مشتقة ومأخذ الاشتقاق معتبر فيها وتفسير القدرة بأي تفسير كان معتبر فيها ولظهور ذلك تسامح في العبارة وعبر بالفعال لأن المبالغة في تلك الصفة لكونها أمراً خفياً لا تعلم إلا بالآثار والمبالغة فيها ومن هذا ذكر الفعال بدل المتمكن التام ووضع الأثر الظاهر موضع ذي أثر خفي كثير شائع جلي قوله **(على ما يشاء)** أي على قدر ما تقتضيه الحكمة لا زائداً عليه ولا ناقصاً عنه وحاصله على وفق ما يشاء ولا يكون إلا على قدر ما تقتضيه الحكمة فإنه تعالى راعى الحكمة والمصلحة وإن لم يجب عليه قوله **(ولذلك قلما يوصف به غير الباري تعالى)** القلة إما بمعنى العدم فالمعنى ولذلك لا يصح أن يوصف به إلا الله تعالى أو بمعناه الظاهر قيل قال الراغب محال أن يوصف غير الله تعالى بالقدرة المطلقة يعني بل حقه أن يقال قادر على كذا والقدير هو الفاعل لما يشاء على قدر ما تقتضيه الحكمة لا زائداً عليه ولا ناقصاً عنه ولذلك لا يصح أن يوصف به إلا الله تعالى والمقتدر يقاربه لكنه قد يوصف به البشر وإذا استعمل في الله تعالى فمعناه القدير وإذا استعمل في البشر فمعناه المتكلف والمكتسب للقدرة انتهى. ومنه أخذ المصنف ملخصاً ثم قال فيه نظر لأن المبالغة أمر نسبي لا يلزم أن يكون بالمعنى المذكور ولو تتبعت كلام العرب وأهل اللغة لم تجده مختصاً به تعالى ولذا وقع في بعض النسخ قلما يوصف به غير الباري تعالى وكان المصنف أصلح به ما في النسخة الأولى انتهى. فحمل القلة على معنى يقابل الكثرة والظاهر معنى العدم والله تعالى أعلم إذ كلام الراغب مرغوب ولا يفيد الإحالة إلى التتبع ما لم ينقل عن العرب الموثوق به عدم اختصاصه به تعالى ثم هذا بيان على مقتضى العربية وإلا فصيغة المبالغة في صفاته تعالى وغيرها سواء فإن معنى القادر هو معنى القدير بعينه ومعنى العلام والعليم والعالم واحد صرح به شراح الحديث فتأمل وكن على بصيرة.

قوله: (واشتقاق القدرة) أي أخذه **(من القدر)** وقد سبق في قوله الرعد من الارتعاد أن الأخذ أعم من الاشتقاق يجري في الجوامد وفي أخذ الثلاثي المجرد من المزيد لكونه

---

(١) والحاصل أن الحكماء متفقون على أنه تعالى فاعل مختار بمعنى إن شاء فعل وإن لم يشأ لم يفعل لكنه شاء وصدق الشرطية لا يقتضي وقوع مقدمها ولا عدم وقوعه فمقدم شرطية الأولى أن الفعل دائماً واقع ومقدم الشرطية الثانية أي الترك غير واقع دائماً وامتناع الترك بسبب الغير لا ينافي الاختيار إذ الوجود خير محض وفيض وتركه بخل يجب تنزيه الله تعالى عنه وأما المتكلمون فذهبوا إلى أن الشرطيتين محمولتان على ظاهرهما كما عرفته.

أشهر من المجرد كما يقال الوجه من المواجهة والرعد من الارتعاد والقدرة من التقدير كما في الكشاف لكن المصنف عدل عنه لعدم الاحتياج إلى ذلك لأنها يمكن أن يقال إنها مشتقة أي مأخوذة من القدر أي المقدار ولم يرد الزمخشري ولا المصنف بالاشتقاق ما اصطلح عليه أهل التصريف بل معنى لغوي وهو الأخذ من أشهر مواده ولذا جعل المصدر وهو القدرة مشتقاً آخر من مصدر آخر كما جعل الزمخشري المصدر المجرد مشتقاً من مصدر المزيد ولعدم الضرورة عدل عنه رداً عليه قوله **(لأن القادر يوقع الفعل)** بيان لما هو المناسبة بينهما المصححة لحكم أخذها منه والأول ناظر إلى قدرة المخلوق لأنه لا يصح بالنسبة إليه تعالى والثاني أي قوله أو **(على مقدار قوته أو على مقدار ما تقتضيه مشيئته)** بالنسبة إلى قدرة الباري تعالى فإن المخلوق لا يقدر أن يوقع الفعل اختار هنا صنعة الترقي وقدم والأضعف لو عكس لكان أولى ولأجل هذا قدمه صاحب الإرشاد على ما قدمه المص(١).

قوله: لأن القادر يوقع الفعل على مقدار قوته يعني بأخذ اشتقاق القدرة هو القدر بمعنى المقدار قال الراغب القدرة إذا وصف بها الإنسان فاسم لهيئة بها يتمكن من فعل شيء ما وإذا وصف الله تعالى بها فنفي للعجز عنه ومحال أن يوصف غير الله بالقدرة المطلقة يعني إن اطلق عليه بل حقه أن يقال قادر على كذا ومتى قيل هو قادر فعلى سبيل التقييد ولهذا لا أحد غير الله سبحانه وتعالى يوصف بالقدرة من كل وجه والقدير هو الفاعل لما يشاء على قدر ما تقتضيه الحكمة لا زائداً عليه ولا ناقصاً عنه ولهذا لا يوصف به إلا الله تعالى قال الله تعالى: ﴿إن الله على كل شيء قدير﴾ [البقرة: ٢٠] والمقتدر يقاربه نحو: ﴿عند مليك مقتدر﴾ [القمر: ٥٥] لكن قد يوصف به البشر فإذا استعمل في الله سبحانه فمعناه معنى القدير وفي البشر بمعنى المتكلف والمكتسب للقدرة.

---

(١) وفيه دليل على الحادث صورة الدليل هكذا كما قالوا إن الحادث في حال حدوثه أي في أن حدوثه شيء وكل شيء مقدور الله تعالى ينتج أن الحادث في آن حدوثه مقدور لله تعالى أما الصغرى فظاهرة وأما الكبرى فلما أشار إليه المصنف من أن علة الاحتياج هو الإمكان والممكن في حال محتاج إلى القادر فثبت أنه تعالى قادر على كل شيء في كل زمان وثبت أيضاً أن كل شيء مقدور الله تعالى فيلزم أن يكون صدق الأكبر والأوسط على ذات الأصغر في حالة واحدة فلا إشكال بأن صدق قولنا كل شيء مقدور لا يستلزم أن يكون مقدوراً دائماً إذ صدقه يحصل بأن يكون مقدوراً في بعض الأوقات فإن ذلك الإشكال بناء على أن علة الاحتياج إلى العلة هو الحدوث فيحتاج في حدوثه إلى القادر لا في بقائه كما ذهب إليه بعض المتكلمين متمسكين بأن البناء باق بعد فناء وهذا أمر قبيح واجب الاحتراز عنه وقصة البناء كاذبة فإن البناء ليس علة موجودة للبناء حقيقة وكلامنا في العلة الموجودة بل هو لحركة يده مثلاً علة لحركات الآلات من الخشبات واللبنات وتلك الحركات علل معدة لأوضاع مخصوصة بين تلك الآلات وتلك الأوضاع مستندة إلى علل فاعلية غير تلك الحركات المستندة إلى حركة البناء فلا يضرها عدم شيء منها كذا في شرح المواقف فلما اعتبر المصنف أن علة الاحتياج إلى المؤثر هو الإمكان لا يرد الإشكال المذكور كما عرفته فالشيء وإنما يكون مقدوراً قبل حدوثه لأنه إن تعلقي القدرة بالفعل حال حدوثه لزم تحصيل الحاصل وهو محال وفي القدرة القديمة كون القدرة مع الفعل لا قبله لا يوجب حدوث قدرة الله تعالى أو لعدم مقدورة وكلاهما بط كذا في المواقف فعلم أن النزاع بيننا وبينهم في مطلق القدرة قديمة أو حادثة لا في مطلق قدرة العبادة فإن قيل لا قدرة قديمة عند المعتزلة قلنا إنهم ينكرون كون الصفات زائدة على الذات ولا ينكرون نفس الصفات.

قوله: (وفيه دليل على أن الحادث حال حدوثه والممكن حال بقائه مقدوران) أي في قوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ دليل على أن الحادث حال حدوثه مقدور وفائدة ذكره مع ظهوره التنبيه على أن الحادث مقدور حال حدوثه لا كما زعم المعتزلة من أن الاستطاعة قبل الفعل كذا قيل وليس بشيء أما أولاً فلأنه بالنسبة إلى العباد وأما ثانياً فلأن النزاع في تلك المسألة لفظي كما صرح به النحرير في شرح العقائد بل فائدة ذلك التنبيه على أن الممكن حال بقائه مقدور كما أن الحادث حال حدوثه مقدور إذ كون الممكن مقدوراً حال بقائه مما يناقش فيه دون الحادث حال حدوثه[1] فأراد به الرد على من أنكر كون الممكن حال بقائه مقدوراً قائلاً بأن إيجاد الموجود محال فيلزم تحصيل الحاصل ووجه الرد أن المحال إيجاد الموجود بوجود سابق وهو غير مراد بل إيجاد وجود هو أثر ذلك الإيجاد ذهب الشيخ الأشعري ومتبعوه إلى أن السبب المحوج إلى المؤثر هو الحدوث فلزمهم استغناء العالم حال بقائه عن الصانع وهو مستقبح فدفعوا ذلك بأن شرط بقاء الجوهر هو العرض ولما كان العرض عندهم غير باق بل هو على التقضي[2] والتجدد دائماً كان العرض دائماً محتاجاً إلى المؤثر ولما كان شرط الجوهر محتاجاً إلى المؤثر دائماً كان الجوهر أيضاً حال بقائه محتاجاً إلى المؤثر بواسطة شرط احتياجه إليه فلا استغناء عن المؤثر أصلاً هذا ما في شرح المواقف ملخصاً والظاهر أن المصنف اختار هنا مسلك

قوله: وفيه دليل على أن الحادث الخ وجه كونه دليلاً على هذا المعنى أن الشيء عندنا هو الموجود فمعنى الآية على كل موجود قدير والموجود الذي تعلق به قدرة الله تعالى هو الموجود الممكن والحادث ولو لم يحتج الموجود حال وجوده إلى القدرة أي إلى تأثير قدرة الله فيه في البقاء لكان مستغنياً حال البقاء عن المؤثر القادر وليس كذلك لأن الآية دلت على عدم استغنائه عن المؤثر القادر لأن معنى كل شيء قدير مؤثر في امتداد وجود كل موجود آنا بعد آن وساعة بعد ساعة في جميع زمان وجوده وهذا معنى قولهم الممكن محتاج إلى المؤثر حال البقاء.

---

(١) ويؤيد ذلك قوله في تفسير قوله تعالى: ﴿رب العالمين﴾ [الفاتحة: ٢] وفيه دليل على أن الممكنات كما هي مفتقرة إلى المحدث حال حدوثها فهي مفتقرة إلى المبقي حال بقائها انتهى وجه التأييد هو أن المصنف جعل كون الحادث حال حدوثه مقدوراً مشبهاً به لكونه معروفاً متفقاً عليه وجعل كون الممكن حال بقائه مقدوراً مشبهاً فعلم أن القيد المذكور وهو حال حدوثه هنا للتنبيه على ذلك.

(٢) وأنكره بعضهم على الأشعري وقالوا إن ادعاء مثله في الاعراض القادرة مكابرة في المحسوس اللهم إلا أن يقال إن المراد أنه ليس له بحسب ذاته بقاء واستمرار وبقاؤها بالعرض استناد لما تقوم به كالجذع المائل إذا استند إلى جدار متى فارقه سقط انتهى ما نقله البعض عنهم ولا يخفى ضعفه أما أولاً فلأنه إن كان مرادهم بالاعراض القارة القرار بحسب شخصه وذاته فهو أول المسألة وغير مسلم والحس يتعلق بالبقاء مطلقاً لا البقاء بحسب الشخص وإن أرادوا القرار بحسب النوع وتجدد الأمثال فلا يضرنا بل الاعتراف بما ذكرناه ومن تأمل في عظم قدرته تعالى وكمالها لا يخطر بباله استبعاد مثل هذا فضلاً عن الاستبعاد ألا يرى أن بعضهم ذهب إلى أنه تعالى أعدم أعضاء وخلق بديلها حية وكذا أمثاله عند من ذهب إلى أن الأجسام مركبة من جواهر فردة مختلفة الحقائق.

الأشعري لكونه من متبعيه فعلم منه أن المراد بالحادث والممكن ما يعم الاعراض والجواهر فهما في بقائهما محتاجان إليه تعالى كما أنهما محتاجان إليه تعالى في حال حدوثهما إذ البقاء لما كان عبارة عن الوجود في الزمان الثاني فالحادث كما يحتاج في حال حدوثه إلى العلة الموجودة كذلك يحتاج إليها في حال بقائه لتحقق علة الاحتياج التي هي الحدوث على ما هو مختار جمهور المتكلمين والمص هنا كما هو المتبادر أو الحدوث مع الإمكان أو الإمكان بشرط الحدوث على ما قاله بعض المتكلمين وكلامه هنا محتمل لذلك أيضاً حيث قال والممكن حال بقائه ولم يقل والحادث حال بقائه وقد مر تقرير هذا في سورة الفاتحة في قوله تعالى: ﴿رب العالمين﴾ [الفاتحة: ٢] نعم في الطوالع ما يوهم أنه اختار مذهب الحكماء من أن السبب المحوج إلى المؤثر هو الإمكان وهنا ذهب أكثر أرباب الحواشي إلى أن قوله والممكن حال بقائه إشارة إلى أن علة الاحتياج الإمكان لا الحدوث كما هو المقرر في الكلام لكن تطبيق كلامه على مذهب الأشاعرة أحسن لكونه من كبار الأشاعرة وقد عرفت وجه تطبيقه ومن هذا ظهر أن ذكر الممكن للإشارة إلى أن سبب الاحتياج إلى علة الإمكان أو الحدوث مع الإمكان أو الإمكان بشرط الحدوث لا للإشارة إلى أن صفاتها ممكنة مع قدمها والكلام في صفاته تعالى أنها قديمة لكنها ممكنة صادرة عن الذات بالإيجاب عند جمهور المتكلمين وكونه تعالى مختاراً فيما سوى الصفات من العالم وتفصيله في علم الكلام والتعبير به هنا مما لا يناسب المقام.

قوله: (وأن مقدور العبد مقدور لله) لكن تعلق قدرة الله تعالى بمقدوره بطريق التأثير والإيجاد وتعلق قدرة العبد به بطريق الكسب ومعنى أن لقدرة العبد مدخلاً في الفعل الصادر عنه بالاختيار أن كسبه سبب لتعلق قدرة الله تعالى به بطريق جري العادة فلا محذور[1] وهذا مذهب الأشعري وأبي منصور الماتريدي وتعرض ذكره مع أنه داخل في قوله على أن الحادث الخ. بناء على أن اللام للاستغراق ولم يجمع لأن استغراق المفرد أشمل لرده مذهب المعتزلة صريحاً بعد رده ضمناً وتخصيص الحادث بما لا مدخل للعبد بعيد لا يقال التأثير معتبر في القدرة لما مر في تعريفها بأنها التمكن من الإيجاد الخ. لأنا نقول إن الشيخ الأشعري فسر التأثير بما يعم الكسب قال الفاضل الخيالي وفي كلام الآمدي إن القدرة الحادثة من شأنها التأثير لكن عدم التأثير بالفعل لوقوع متعلقها بقدرة الله تعالى وح لا إشكال أصلاً وقد عرفت أن الكسب سبب عادي لتأثير قدرة الله تعالى فيكون في حكم التأثير.

قوله: (لأنه شيء) صغرى **(وكل شيء مقدور لله تعالى)** كبرى فينتج أن مقدور العبد مقدور الله تعالى أما الصغرى فظاهرة لأنه لا نزاع في كونه شيئاً بين الفريقين وأما الكبرى فمستفاد من قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٖ قَدِيرٞ﴾[2] وقوله ﴿الله خالق كل شيء﴾

---

(١) أي لا يلزم تعلق القدرتين بمقدور واحد من جهة واحدة بل يلزم تعلق القدرتين من جهتين.

(٢) فينتج أن مقدور العبد أشار به إلى أن ضمير لأنه راجع إلى مقدور العبد لأنه المتنازع فيه أشار إليه صاحب =

[الرعد: ١٦] بناء على عمومهما بلا استثناء وتخصيص والمعتزلة ينازعوننا في عمومهما لشبهة تمسكوا بها وقد تكلمنا عليها في علم الكلام بحيث يندفع به الأوهام.

قوله: (والظاهر أن التمثيلين من جملة التمثيلات المؤلفة) وهما ﴿كَمَثَلِ ٱلَّذِى ٱسْتَوْقَدَ

قوله: والظاهر أن التمثيلين وهما ﴿كمثل الذي استوقد ناراً﴾ [البقرة: ١٧] ﴿أو كصيب من السماء﴾ [البقرة: ١٩] وإنما قال والظاهر لإمكان أن يكونا من قبيل تشبيهات أشياء فرادى بأخرى مثلها وجه ظهور كونهما من التشبيهات المركبة أنه هو الأنسب لبلاغة القرآن على ما قال صاحب الكشاف والصحيح الذي عليه علماء البيان لا يتخطونه أن التمثيلين جميعاً من جملة التمثيلات المركبة دون المفرقة لا يتكلف لواحد واحد شيء يقدر شبهه به وهو القول الفحل والمذهب الجزل بيانه أن العرب تأخذ أشياء فرادى معزولاً بعضها من بعض لم يأخذ هذا بحجزة بعض كما في قول امرىء القيس:

كأن قلوب الطير رطباً ويابساً ... لدى وكرها العناب والحشف البالي

وجاء في القرآن كما في قوله تعالى: ﴿وما يستوي الأعمى والبصير والذين آمنوا وعملوا الصالحات ولا المسيء﴾ [غافر: ٥٨] وتشبيه كيفية حاصلة من مجموع أشياء قد تضامت وتلاصقت حتى عادت شيئاً واحداً بأخرى مثلها كقوله تعالى: ﴿مثل الذين حملوا التوراة﴾ [الجمعة: ٥] الآية لغرض تشبيه حال اليهود في جهلهم بما معهم من التوراة وآياتها الباهرة بحال الحمار في جهله بما يحمل من اسفار الحكمة وتساوي الحالتين عنده من حمل اسفار الحكمة وحمل ما سواها من الأوقار لا يشعر ذلك إلا بما يزيد فيه من الكد والتعب وكذلك لما وصف وقوع المنافقين في ضلالتهم وما خبطوا فيه من الحيرة والدهشة شبهت حيرتهم وشدة الأمر عليهم بما يكابد من طفئت ناره بعد إيقادها في ظلمة الليل وكذلك من أخذته السماء في الظلمة المظلمة مع رعد وبرق وخوف من الصواعق تم كلامه قال

= الإرشاد حيث قال وفيه دليل على أن مقدور العبد مقدور الله تعالى حقيقة لأنه شيء وكل شيء مقدور له تعالى انتهى لكن أرباب الحواشي برمتهم ذهبوا إلى أن ضمير لأنه راجع إلى الأمور الثلاثة على سبيل البدل أي الحادث حال حدوثه والممكن حال بقائه ومقدور العبد شيء وكل شيء مقدور فكل واحد منها مقدور ولا يخفى عليك أن كون الحادث حال حدوثه مقدوراً والممكن حال بقائه مقدوراً متفق عليه إذ تعلق القدرة قبل الحدوث بالحادث وبالممكن قبل بقائه لا ينافي اطلاق المقدور عليه فالنزاع في تعلق القدرة إما قبل الفعل أو معه لا في كونه مقدوراً أو غير مقدور على أن النزاع لفظي بين الفريقين صرح به الفاضل الخيالي حيث قال في شرح قول المحقق التفتازاني ومن ههنا ذهب بعضهم إلى أنه إن أريد بالاستطاعة القدرة المستجمعة بجميع شرائط التأثير فالحق أنها مع الفعل وإلا فقيل إنه انتهى وهو الإمام الرازي وبه يرتفع نزاع الفريقين انتهى فلا وجه حينئذٍ لكون هذا القول إشارة إلى رد المعتزلة أصلاً ألا يرى أن تعلق القدرة بالمقدور ورات عند مشايخنا وعند بعض الأشاعرة قديمة فهل يسوغ لأحد أن الحادث حال حدوثه ليس بمقدور عند المشايخ الماتريدية وعند بعض الأشاعرة فحينئذٍ يكون في هذا الكلام إشارة إلى رد هؤلاء المشايخ أيضاً دون رد المعتزلة فقط فلا يبعد أن يقال إن قوله ومقدور العبد مقدور لله تعالى بتغيير العنوان للإشارة إلى أنه دليل مسوق له فقط على أن الدليل لو كان عاماً للأولين أيضاً يرد عليه أنه لا يثبت كون الحادث حال حدوثه مقدوراً بل يثبت كونه مقدوراً مطلقاً لأن قوله تعالى: ﴿إن الله على كل شيء قدير﴾ إنما يدل على كون كل شيء مقدوراً لا كونه مقدوراً في وقت معين فحينئذٍ يحتاج إلى التمحل.

نَارًا﴾ الآية. وقوله: ﴿أَوْ كَصَيِّبٍ﴾ الآية قوله والظاهر احتراز عن جعلهما من قبيل التمثيل المفرد وجه كونه ظاهراً هو أن لفظ المثل شائع في التشبيهات المركبة ولأنه مهما أمكن الحمل على المركب يكون الحمل على التشبيه المفروق مرجوحاً فإنه يحصل في النفوس من تشبيه الهيئة المركبة ما لا يحصل من تشبيه مفرداتها ومن ههنا رجح أرباب البيان الاستعارة التمثيلية على الاستعارة المفردة حيثما أمكنت للغرابة الأنيقة لكونها منتزعة من الأمور الكثيرة فإنك إذا تخيلت هيئة مأخوذة من أمور عديدة وهي شخص استوقد ناراً للاستضاءة فلما أضاءت ما حوله أطفأ الله تعالى نوره فبقوا في ظلمات متراكمة خائبين متحسرين ولأجل فوات المقصود بعد قربه من الحصول متحيرين ثم جعلتها مشبهاً بها لحال المنافقين يحصل لك معرفة حال المنافقين على وجه يتقاصر عنه تشبيهك المفرد منها بالمفرد كما قرره المصنف وكذا الكلام في الهيئة المنتزعة من أمور كثيرة في التمثيل الثاني وهي حال من أخذتهم المطر الشديدة في ليلة تكاثفت ظلماتهم بتراكم السحاب وتتابع قطرات المطر مع الرعد الهائل الخائف والبرق الخاطف والصواعق المؤدية إلى الهلاك وتخريب البلاد والأملاك فإذا تصورتها وشبهت حال المنافقين بها يكون حالهم كالمحسوس المحقق بخلاف تشبيه المفرد وإلى هذا التفصيل أشار بقوله **(وهو أن يشبه)** تذكير الضمير باعتبار الخبر.

قوله: **(كيفية منتزعة من مجموع تضامت أجزاؤه وتلاصقت)** أشار إلى أن معنى التركيب هنا أن تقصد إلى عدة أشياء مختلفة فتنتزع منها هيئة وتجعلها مشبهاً[1] أو مشبهاً به

وأما جزالة هذا الوجه فإنك تتصور في المركب الهيئة الحاصلة من تفاوت تلك الصور وكيفياتها المتضامة فيحصل في النفس ما لا يحصل من المفردات كما إذ تصور من مجموع الآية مكابدة من ادركه الوبل الهطل مع تكاثف ظلمة الليل وهيئة انتساج السحاب انتتابع القطر وصوت الرعد الهائل والبرق الخاطف والصاعقة المحرقة ولهم من خوف هذه الشدائد حركات من يحذر الموت حصل لك منه أمر عجيب وخطب هائل بخلاف ما إذا تكلفت لواحد واحد مشبهاً به وأقول ما ذكره الطيبي رحمه الله هو وجه ظهور كونه من التمثيلات المركبة من حيث المعنى وأما وجه ظهوره من حيث اللفظ هو أن كونه من التمثيلات المركبة يلائمه لفظ المثل المستعار هنا للحال العجيبة الشأن وقد عرفت ما في التشبيه المركب من احضار في النفس أمراً عجيباً وخطباً هائلاً وكذا ارتباط الأمور المشبه بها بعضها ببعض بالروابط اللفظية المعطية للأمور الكثيرة صورة واحدة في النفس وهيئة واحدة مستغربة في العقل كلفظ الفاء في ﴿فلما أضاءت﴾ [البقرة: ١٧] وكلمة لما المستعملة للشرط المفيدة للزوم إذهاب الله النور للإضاءة وتعلق لفظ أضاءت بمفعول الذي هو ما حوله.

---

(١) يرد عليه أن الهيئة ليست بلفظ فكيف يكون مشبهة ومشبهاً بها والجواب أنها جزء صوري وأن الهيئة التركيبية اللفظية موضوعة بإزاء الهيئة التركيبية المعنوية كذا في المطلع وفيه تأمل ط.

ط فإنها لو كانت لفظاً لكانت مسموعة وهو الظاهر البطلان إلا أن يقال إنها مسموعة مع الأجزاء المادية بلا ترتب وهذا جيد لمن تخيل كون الهيئة مسموعة مع الأجزاء المادية ونحن لا نتخيل ذلك فالأولى كون المشبه والمشبه به معروض الهيئة من حيث كونه معروضاً لا الهيئة نفسها وفي كلامهم نوع إشارة إليه.

ولهذا صرح صاحب المفتاح في تشبيه المركب بالمركب بأن كلاً من المشبه والمشبه به هيئة منتزعة وكذا المراد بتركيب وجه الشبه وعبر المص عن الهيئة بالكيفية قوله **(حتى صارت شيئاً واحداً)** بسبب الهيئة فإن الهيئة الاجتماعية تصير أموراً كثيرة واحدة **(بأخرى مثلها)** وفيه تنبيه على أن الهيئة إذا شبهت بالمفرد لم يكن تمثيلاً وإن نوقش في إمكانه.

قوله: (كقوله تعالى: ﴿مثل الذين حملوا التوراة ثم لم يحملوها﴾ [الجمعة: ٥] الآية) أورده لظهور التمثيل فيه كما قرره بقوله **(فإنه تشبيه حال اليهود في جهلهم بما معهم من التوراة بحال الحمار)** والمعنى ﴿مثل الذين حملوا التوراة﴾ [الجمعة: ٥] أي علموها وكلفوا العمل بها ثم لم يحملوها أي لم يعملوا بما فيها من الآيات التي من جملتها الآيات الناطقة بنبوة رسول الله عليه السلام ولم ينتفعوا بها فظهر من هذا أن المراد حال أحبار اليهود والمراد بجهلهم معاملة جهلهم فإن العلم الخالي عن العمل ملحق بالجهل وأيضاً في هذا التعبير حسن الازدواج بقوله **(في جهله بما يحمل من أسفار الحكمة)** أي من كتبها.

قوله: (والغرض منهما) أي المصلحة والحكمة ولم يرض بعضهم بهذا التفسير فقال أي المقصود والمعنى المراد وليس المراد ما يترتب على الشيء حتى يفسر بالحكمة والمصلحة لأن أفعاله تعالى لا تعلل بالأغراض كما قيل انتهى واستعمال الغرض في المعنى المراد غير متعارف ما لم يكن مترتباً على الشيء وترتب **(تمثيل حال المنافقين من الحيرة والشدة)** على الوجه المذكور على التمثيلين مطلقاً مما لا يخفى على أحد **(بما يكابده)** قوله **(من انطفأت ناره بعد إيقادها في ظلمة)** مفعول التمثيل بتقدير اللام أو الباء مع تقدير الحال كما أشار إليه بقوله **(أو بحال من أخذته السماء)** إشارة إلى التمثيل الثاني والمراد من السماء المطر وهو مجاز مشهور **(في ليلة مظلمة)** معنى قوله تعالى: ﴿وتركهم في ظلمات﴾ [البقرة: ١٧] ولو أشار إلى وجه الجمع هنا لكان أحسن بياناً وقد مر توضيح التمثيلين.

قوله: (مع رعد قاصف وبرق خاطف وخوف من الصواعق) أي من قبيل التشبيه المفرد الذي لا تعدد فيه ولذا أقحم لفظ قبيل ولما كان المراد تشبيه المفردات المتعددة بالمفردات المتعددة أيضاً قال: **(ويمكن جعلها من قبيل التمثيل المفرد وهو أن تأخذ أشياء)** قوله **(فرادى)** أي بدون ملاحظة تضام بعضها مع بعض **(فتشبهها بأمثالها كقوله تعالى)** كما سيظهر لك فإن في قوله تعالى تعالى: **(﴿وما يستوي الأعمى والبصير ولا الظلمات ولا النور ولا الظل ولا الحرور﴾** [فاطر: ١٩، ٢٠]) مشبه الكافر بالأعمى والمؤمن بالبصير وشبه الكفر بالظلمة والإيمان بالنور والثواب بالظل والعقاب بالحرور أي السموم فعول من

قوله: والفرق منهما أي على تقدير حملهما على التشبيه المركب وتمثيل الحال بالحال فوجه التشبيه بين الطرفين في كل واحد من التمثيلين حينئذٍ هو الوقوع في الحيرة والدهشة فإنه وصف مشترك بين الحالين في كل واحد من التمثيلين.

قوله: بما يكابد من طفئت ناره أي بما يقاسي من كابدت الأمر أي قاسيت شدته.

الحر غلب على السموم والسموم حر نار تنفذ في المسام وشبه العالم بالحي والجاهل بالميت والآية من قبيل الاستعارة المصرحة لكن لابتنائها على التشبيه وإن تناسى فيها أوردها مثالاً للتشبيه المذكور **(وقول امرئ القيس**[1]:

كأن قلوب الطير رطباً ويابساً)

ونظير لما نحن فيه فإنه يأتي أولاً المشبهات بالعطف ثم المشبه به كذلك أو يسمى التشبيه الملفوق والمعنى كأن قلوب الطير رطباً بعضها ويابساً بعضها **(لدى وكرها)** أي عند مكان العقاب أكده **(العناب)** بضم العين وتشديد النون **(والحشف)** وهو إرداء التمر **(البالي)** شبه الرطب الطري من قلوب الطير بالعناب واليابس العتيق منها بالحشف البالي ولا يخفى عليك أنه ليس لاجتماعهما هيئة مخصوصة يعتد بها ويقصد تشبيهها وكذا في قوله تعالى: ﴿وما يستوي الأعمى﴾ [فاطر: ١٩] ليس لاجتماع تلك الأمور هيئة مخصوصة يعتد بها ويقصد تشبيهها فيحسن فيهما تشبيه المفرد بالمفرد بخلاف ما نحن فيه فإنه يحسن اعتبار الهيئة من الأمور المجتمعة ولهذا زيف كونه من قبيل التمثيلات المفردة ورجح كونه تمثيلاً لما فيه من المبالغة والبلاغة.

قوله: (بأن يشبه في الأول) متعلق بجعلهما والمراد بالأول التمثيل الأول **(ذوات**

قوله: كأن قلوب الطير البيت الحشف إرداء التمر والبالي من بلي الشيء بلاء بفتح الباء وبلى بكسرها يصف بازياً بصيد الطيور ورطباً ويابساً حالان والعامل معنى التشبيه في كان كقولك كأنك مقاتلاً الأسد أي اشبهك بالأسد في حال القتال.

قوله: بأن يشبه الخ الباء متعلقة بالجعل في قوله ويمكن جعلهما أي ويمكن أن يجعلا من باب التشبيه المفرد بأن يشبه في التمثيل الأول ذوات المنافقين الخ والحاصل أن للمستوقدين ذواتا وثلاث حالات الحالة الأولى الاستيقاد والثانية إضاءة نارهم ما حولهم والثالثة انطفاء نارهم وكذا للمنافقين ذوات وثلاث حالات والأولى اظهار الإيمان بإزاء الاستيقاد والثانية حقن الدماء وسلامة الأموال والأولاد وغيرها مما ينتفعون بسبب اظهار الإيمان بإزاء الإضاءة لما حوله والثالثة زوال ذلك عنهم عن قريب بإزاء انطفاء النار فشبهت تلك الأربعة بهذه الأربعة وجه الشبه بين طرفي كل واحد من هذه التشبيهات ظاهر فإنه في التشبيه الأول الوقوع في الحيرة والدهشة وفي الثاني التسبب إلى حصول المرام وفي الثالث كونه خيراً وصلاحاً لمباشر الفعل ولما عنده وفي الرابع الانمحاء والفناء بسرعة بعد حصوله زماناً قليلاً هذا جعل المصنف اظهار الإيمان مشبهاً بالاستيقاد وصاحب الكشاف بالإضاءة قيل في الثاني نظر والأولى أن يقال واظهارهم الإيمان بالاستيقاد وانتفاعهم بالإضاءة لأن المنافقين إذا شبهوا بالمستوقدين ففعلهم وهو اظهارهم الإيمان يكون كالاستيقاد لا محالة وما يحصل لهم بإظهارهم الإيمان يكون كالإضاءة الحاصلة من الاستيقاد هذا

---

(١) امرؤ القيس بن حجر الكندي الشاعر الجاهلي المشهور بالفصاحة وقد مر التفصيل فيه في سورة الفاتحة في قوله: ﴿تطاول ليلك بالاثمد﴾ والضمير في وكرها راجع إلى العقاب وهي من سباع الطير وتوصف بمحبة أكل اللحم دون قلوب الطير يصفها بكثرة الاصطياد وترك قلوب الطيور عند وكرها على الاعتياد.

المنافقين) المذكورين في قوله: ﴿مَثَلُهُمْ كَمَثَلِ ٱلَّذِى ٱسْتَوْقَدَ نَارًا﴾ **(بالمستوقدين)** فيكون من قبيل التشبيه المفروق وجه الشبه أنهما في صدد تحصيل مطلب بفرط اتعاب مع الحرمان إلى وصوله **(وإظهارهم)** أي وبأن تشبه إظهار **(الإيمان باستيقاد النار)** في أن كلا منهما سبب للخلاص عن الظلمة أو للوصول إلى المآرب **(وما انتفعوا به من حقن الدماء وسلامة الأموال والأولاد وغير ذلك)** أي وأن تشبه ما انتفعوا به في برهة من الزمان **(بإضاءة النار ما حول المستوقدين)** في مطلق الانتفاع واختار هنا كون اضاءت في قوله ﴿فلما اضاءت﴾ [البقرة: ١٧] متعدياً ومرجع الضمير في اضاءت النار وقد ذكر هناك وجوهاً أخر **(وزوال)** أي وإن تشبه زوال **(ذلك)** أي حقن الدماء وسلامة الأموال والأولاد **(عنهم على القرب بإهلاكهم)** متعلق بزوال ذلك أي بإهلاك بعضهم بالموت دون القتل إذ لم ينقل قتلهم وجهادهم **(وبإفشاء حالهم)** ممن لم يموتوا **(وإبقائهم)** عطف على الزوال **(في الخسار الدائم)** أي في الدنيا حيث كانوا مطرودين عن مجالسهم الشريفة ومحقرين عندهم بعد ما كانوا معظمين لديهم بإظهار الإيمان والإقرار باللسان والمراد بزوال ذلك زوال بعض ذلك من حرمان الغنيمة والمنع عن الخروج إلى الغزوة والصلاة عليهم حين موتهم والحضور إلى قبورهم قال تعالى: ﴿ولا تصل على أحد منهم مات أبداً ولا تقم على قبره﴾ [التوبة: ٨٤] الآية وأما كون دمائهم محقونة وأموالهم وأولادهم سالمة فباق لا زوال له **(والعذاب السرمد)** هو عذاب الآخرة المؤبد **(بإطفاء نارهم)** متعلق بأن تشبه المقدر في فوق وزال ذلك **(و)** المذكور في النظم الجليل **(الذهاب بنورهم)** ولما كان اطفاء نارهم لازماً له اقتضاء ذكره وجه الشبه بينهما حرمان انتفاع بعد حصوله في الجملة وفي الكشاف شبه إظهار الإيمان بالإضاءة والمصنف عدل عنه وقال شبه ذلك بالاستيقاد أي الايقاد إذ المشبه بالإضاءة هو الانتفاع بالكلمة المجراة على ألسنتهم كما أن الإضاءة يحصل به الانتفاع دون الاستيقاد وإن كان سبباً بعيداً للانتفاع ولعل الزمخشري نظر إلى ذلك فشبه إظهار الإيمان به ولو وجه في الجملة لكن ما اختاره المصنف أرجح ثم إنه قال شبه زوال النفع بإطفاء النار سلوكاً لصفة الاحتباك فإنه يفيد كلامه أن زوال النفع يشبه بانطفاء النار وإزالة النفع مشابه لإطفاء النار فلو قال الإزالة بدل الزوال أو الانطفاء بدل الاطفاء لخلا عن تلك الفائدة.

هو التحقيق والمصنف رحمه الله اختار ما هو الأولى والأصوب ولعل هذا هو السر في تربيعه القسمة في بيان تفريق التشبيه في التمثيل الأول مع أن صاحب الكشاف ثلثها وأقول جعل رحمه الله المشبه في الرابع زوال النفع والمشبه به اطفاء النار وفيه مسامحة لعدم التناسب بين طرفي التشبيه فالأولى أن يجعل المشبه الإزالة أو يجعل المشبه به الانطفاء.

قوله: بإهلاكهم أو بإفشاء حالهم ناظر إلى الوجه الثاني من وجهي تفسير التمثيل الأول وهو قوله أي مثل لإيمانهم من حيث إنه يعود عليهم بحقن الدماء وكذا ما قبله من قوله: وما انتفعوا به من حقن الدماء الخ.

قوله: (وفي الثاني) أي وفي التمثيل الثاني **(أنفسهم)** أي بأن تشبه أنفسهم أي ذواتهم فإنها من جملة معاني الأنفس كما مر في قوله تعالى: ﴿وما يخدعون إلا أنفسهم وما يشعرون﴾ [البقرة: ٩] وعبر بها تفنناً وتنشيطاً **(بأصحاب الصيب)** وأصحاب الصيب إشارة إلى ذوي مقدر وجه الشبه مجرد التلبس كما أن أصحاب الصيب مبتلون بالمطر الذي يحيي به أرض الموات وكذلك المنافقون مبتلون بالإيمان المحيي للقلوب لكن بحسب الصورة لا الحقيقة وإليه أشار بقوله وإن كان نافعاً لكنه عاد ضراً والحاصل أنهم مشايهون بهم من حيث ملابستهم بما هو يرى نافعاً وفي الحقيقة ضار **(وإيمانهم)** أي إقرارهم إذ هو **(المخالط بالكفر)** وعبر عنه بالإيمان لدلالته عليه ظناً لكونه أمارة عليه فإن أمارة الأمور الخفية كافية في صحة اطلاق اللفظ على سبيل الحقيقة كالغضبان والفرحان **(والخداع بصيب)** لكن لا مطلقاً بل بصيب **(فيه ظلمات ورعد وبرق من حيث إنه وإن كان نافعاً في نفسه لكنه لما وجد في هذه الصورة عاد نفعه ضرراً ونفاقهم حذراً)** أي بأن تشبه نفاقهم **(من نكايات المؤمنين وما يطرقون به من سواهم من الكفرة بجعل الأصابع في الآذان من الصواعق حذر الموت من حيث إنه لا يرد من قدر الله تعالى شيئاً ولا يخلص مما يريد بهم من المضار)** والنفاق وإن كان عين الإيمان المخالط بالكفر لكنه مغاير له من وجه فإن الإقرار وهو المراد بالإيمان هنا من حيث يدل على التصديق مشابه للصيب والمطر المذكور ومن حيث يخالط الكفر المبطن مشابه بجعل الأصابع أو أراد بالنفاق الكفر المبطن فقط

قوله: وفي الثاني أنفسهم عطف على في الأول المقدر بعد قوله بأن يشبه أي بأن يشبه في الأول ذوات المنافقين بالمستوقدين إلى آخر ما ذكره ويشبه في الثاني أي في التمثيل الثاني أنفسهم بأصحاب الصيب.

قوله: من حيث إنه كان نافعاً في نفسه لكنه لما وجد في هذه الصورة أي في صورة خير فيه شرعاً ونفعهم ضرراً هو وجه تشبيه إيمانهم بالصيب لكونه وصفاً مشتركاً بين هذين.

قوله: ونفاقهم أي ويشبه نفاقهم حذراً عن مكانات المؤمنين أي عن شدائدهم بالقتل والأسر وغيرهما إن لم يأتوا بظاهر الإيمان وما يطرقون به أي وحذراً عما يأتي به المؤمنون من سوى المنافقين من الكفرة الخلص في النكايات والشدائد بجعل الأصابع في الآذان.

قوله: من حيث إنه الخ بيان لوجه هذا التشبيه لكون المعنى المذكور مشتركاً بين طرفيه وجه كونه مشتركاً بينهما أنه كما لم يدفع جعل الأصابع في الآذان الموت المقدر وبالصاعقة كذلك لم يدفع نفاقهم نكايات المؤمنين فإنهما مشتركان في الكون حيلة لا تنجع في رد ما يراد من المحذور والباءان في قوله بشدة الأمر وبما يأتون متعلقتان بتحيرهم وجهلهم والباء في بأنهم كلما صادفوا متعلق بيشبه المقدر في قوله وفي الثاني أنفسهم أو بالمذكور في قوله بأن يشبه ذوات المنافقين والضمير المجرور المضاف إليه في تحيرهم وجهلهم والواو أن في ﴿يأتون﴾ [التوبة: ٥٤] ﴿ويذرون﴾ [البقرة: ٢٣٤] عبارة عن المنافقين والضمير المنصوب اعني اسم أن في بأنهم والواو في صادفوا مراد بهما أصحاب كصيب الاحتزاز حركة النشاط والرفد العطاء والطموح النظر قوله أو تعن أي تظهر والضمائر في طرف المشبهات للمنافقين وفي طرف المشبه لذوي الصيب.

حذراً مفعول له لنفاقهم لكونه مصدراً من نكايات المؤمنين أي عن قتلهم وجرحهم يقال نكا في العدو نكاية إذا قتل فيهم وجرح وما يطرقون به أي يصيبون به من سواهم أي سوى المنافقين من الكفرة المجاهرين يعني مصائب الإذلال والتحقير والمنع عن الغزوة وعدم اعطاء الغنيمة وغير ذلك والأولى كون هذا عطف بيان لنكايات المؤمنين إذ القتل والجرح ليس منقولاً في حقهم كما مر **(وتحيرهم)** أي بأن تشبه تحيرهم **(لشدة الأمر وجهلهم بما يأتون ويذرون بأنهم كلما صادفوا من البرق خفقة)** أي لمعاناً **(انتهزوها)** اغتنموها **(فرصة)** حال من المفعول أو مفعول ثانٍ إن اعتبر معنى الاتخاد **(مع خوف أن يخطف أبصارهم فخطوا خطى يسيرة ثم إذا خفي وفتر لمعانه بقوا متقيدين لا حراك لهم)** بالفتح أي لا حركة لهم وفرصة كغرفة أصل معناها النوبة في السفر ثم شاع في كل مطلوب يبادر له خشية فواته وأصل معنى الانتهاز الدفع ثم قيل انتهز بمعنى نهض وبادر وهو المراد هنا.

قوله: (وقيل شبه الإيمان والقرآن وسائر ما أوتي الإنسان من المعارف التي هي سبب الحياة الأبدية) قائله الراغب في تفسيره وهو أيضاً بيان لقوله ﴿أو كصيب﴾ [البقرة: ١٩] الخ على أن التشبيه مفرق كذا قيل وفيه أيضاً تشبيه أنفسهم بأصحاب الصيب لم يذكره لما ذكره أولا وعدم الفرق فيه في هذا القول ونقل ما يخالف لما سبق فإن في هذا القول شبه إيمانهم وإقرارهم بلا ملاحظة كون إيمانهم مخلوطاً بالكفر بالصيب والمطر بدون اعتبار كونه مقروناً بظلمات ورعد بخلاف التقرير الأول كما عرفته ولهذا ورد عليه أنه يلزم منه أن المنافقين ذوي الإيمان الذي يحيي القلوب ولا يخفى فساده ومن هذا مرضه وزيفه بخلاف الأول فإنه لا يستلزم ذلك ولذا رضي به وحسنه وأيضاً الانتقال إلى المشبهات المعتبرة في هذا الوجه خفي لا سيما القرآن وسائر ما أوتي الإنسان فإنهما خفيان جداً بخلاف الوجه الأول كما لا يخفى على الناظر في التقريرين فإن الصيب الذي فيه ظلمات الخ بإزاء إيمان المنافقين المخالط بالكفر في الأول وفي هذا الوجه الثاني فالصيب بإزاء الإيمان المحقق والقرآن الحميد والمعارف فيرد عليه الأمر أن كما عرفته من أن هذا الإيمان لا تحقق له في المنافقين وربما أوهم ذلك التقرير تحققه لهم والأمر الثاني أن الانتقال إلى المشبهات في هذا الوجه غير واضح إذ الكلام في بيان أحوال المنافقين والانتقال إلى المشبهات ما ذكر في الوجه الأول وقس على ما ذكرنا سائر المشبهات وفرق بين ما ذكر في الوجهين وأحكم ما وجب إخراجه من البين.

قوله: (بالصيب الذي به حياة الأرض وما ارتبكت) بتقديم الباء على الكاف أي اختلطت أي وإن تشبه بما ارتبكت **(بها)** أي بالمعارف والإيمان والقرآن **(من الشبه)** بيان لما في ما ارتبكت **(الطائفة المبطلة واعترضت)** أي دخلت **(دونها)** أي عندها دون هنا بمعنى عند واختلاط الشبه المبطلة بالمعارف والإيمان الحق يقتضي وجودها في المنافقين وقد عرفت أنها غير متحققة فيهم كما لا يخفى **(من الاعتراضات المشكلة بالظلمات)** متعلق بأن تشبه المقدر فيما ارتبكت وجه الشبه بينهما كونهما سببين لعدم الاهتداء إلى الطريق السوي وعدم الأمن من أن ينال مكروهاً.

قوله: (وشبه ما فيها من الوعد والوعيد بالرعد وما فيها) أي وإن تشبه بما فيها أي المذكورات من الوعد والوعيد بالرعد أما مشابهته الوعد به فلأن الوعد مورث للسرور كما أن الرعد في أول حاله باعث للانبساط لكونه أمارة للمطر الذي به حياة كل شيء وأما مشابهة الوعيد به فلأنه يورث الانقباض كما أن الرعد وقت شدته وكونه مقارناً بالصاعقة يوجب الانقباض وبهذا البيان اضمحل الاشكال بأن الشيء الواحد كيف يكون مشبهاً به للضدين **(من الآيات الباهرة بالبرق)**.

قوله: (وتصامهم) أي وإن تشبه إظهار صممهم والحال أنهم ليس لهم صمم **(عما يسمعون من الوعيد بحال من يحوله)** بالتخفيف والتشديد أي يخوفه **(الرعد فيخاف صواعقه فيسد أذنه عنها)** قوله **(مع أنه لا خلاص لهم منها)** إشارة إلى وجه الشبه **(وهو)** أي عدم خلاصهم **(معنى قوله تعالى: ﴿وَٱللَّهُ مُحِيطٌۢ بِٱلۡكَٰفِرِينَ﴾ واهتزازهم)** أي انبساطهم وسرورهم أصل الاهتزاز توالي الحركات في محل واحد ويكنى به عن السرور وهو المراد هنا إذ منشأ توالي الحركات في الأغلب السرور ولا يبعد أن يراد به الحركة الناشئة عن السرور **(لما يلمع لهم)** أي لما يظهر لهم مستعار من لمعان البرق والجامع مطلق الظهور **(من رشد)** بضم الراء ضد ألغى وإصابة الحق **(يدركونه أو رفد)** بكسر الراء وسكون الفاء بعدها دال مهملة معناه العطاء والشيء المعطى **(يطمح إليه)** أي ينظر إليه **(أبصارهم بمشيهم)** متعلق بأن تشبه المقدر في اهتزازهم **(في مطرح ضوء البرق كلما اضاء لهم)**.

قوله: (وتحيرهم) أي وإن تشبه تحيرهم **(وتوقفهم)** عطف على التحير وتوقفهم **(في الأمر)** ترددهم فيه وهو مجاز من الوقوف مشهور ملحق بالحقيقة حيث تعدى بفي وإن تعدى بعن يكون بمعنى أمسك عنه وإذا تعدى بعلى يكون بمعنى علقه عليه وإن تعدى بإلى كان معناه التأخير فيختلف معناه باختلاف تعديته مثل قال والظاهر أن المراد بالشبهة الشبهة في حقية الدين القويم ورسالة النبي الكريم وعروض تلك الشبهة للمنافقين خفي لأنهم جازمون في أمرهم كما ظهر مما نقل من اطوارهم **(حين تعرض لهم شبهة)** فالأولى الاكتفاء بقوله **(أو تعن له مصيبة)** بكسر العين وتشديد النون أي تظهر لهم **(بتوقفهم إذا اظلم عليهم)** أي أصحاب الصيب والباء متعلق بأن تشبه وهو معنى قاموا في النظم ومعناه توقفهم عن المشي وإمساكهم عنه ومعنى التوقف الأول التردد والثاني الإمساك فعلم من مجموع ما ذكره من قوله ويمكن جعلهما من قبيل التمثيل المفرد أنه إذا كان التشبيه مفرقاً فالمشبهات متروكة وفي الكشاف أنه إذا كان التشبيه مفرقاً فالمشبهات مطوية على سنن الاستعارة كقوله تعالى: ﴿وما يستوي البحران﴾ [فاطر: ١٢] الآية كما جاء صريحاً[1] قيل لكن فرق بينهما

---

(١) تفصيله فإن قلت هذا أشياء بأشياء فأين ذكر المشبهات وهلا صرح به كما في قوله تعالى: ﴿وما يستوي الأعمى والبصير والذين آمنوا وعملوا الصالحات ولا المسيء﴾ [غافر: ٥٨] وفي قول امرئ القيس:

كأن قلوب الطير رطباً ويابساً ... لدى وكرها العناب والحشف البالي

قلت كما جاء صريحاً فقد جاء مطوياً ذكره على سنن الاستعارة انتهى ما في الكشاف ويحتمل اختيار ما =

بوجهين الأول أن المتروك في التشبيه منوي مراد وفي الاستعارة منسي بالكلية كما مر تحقيقه في الاستعارة التمثيلية في قوله تعالى: ﴿ختم الله﴾ [البقرة: ٧] الآية من أن المعاني قد يقصد إليها بألفاظ منوية غير مقدرة في النظم الثاني لفظ المشبه به في التشبيه مستعمل في معناه الحقيقي وفي الاستعارة في معنى المشبه حتى لو أقيم مقامه صح أصل المعنى من غير فرق وإن فاتت المبالغة انتهى وهذا كله ظاهر لكن إذا لم يذكر المشبه وذكر المشبه به وحده فمن أين يعرف أن الكلام استعارة يراد بالمشبه به المشبه أو ليس باستعارة فيراد بالمشبه به معناه الحقيقي فلا بد من ضابط لنا حتى نعرف أن الكلام استعارة أو ليس باستعارة ثم نفرق بينهما ويمكن التفصي عن ذلك الإشكال على ما يستفاد من المطول بأن الاستعارة يجب أن تكون مستعملة في غير ما وضع له وعلامته أن يصح وقوع المعنى الحقيقي موقعه ولا يفوت إلا المبالغة في التشبيه فيصح في نحو رأيت أسداً أن يقال رأيت رجلاً شجاعاً وما نحن فيه ليس كذلك كما يظهر بالنظر الصادق والفكر الفائق على أن المثل في قوله تعالى: ﴿مثلهم كمثل الذي﴾ [البقرة: ١٧] الآية بمعنى الصفة والحال فهي شاملة لجميع أحوال المنافقين المشبهة إجمالاً فح لا يكون من قبيل التشبيه المطوي ذكر المشبه ولعل المص ترك ما ذكره الزمخشري لعدم رضائه ذلك فمسلك المصنف ح مخالف لما اختاره الزمخشري في كل موضع ذكر فيه لفظ المثل فعنده المشبهات مذكورة إجمالاً ولا يلزم في التشبيه المفرق التصريح بالطرفين تفصيلاً وعند الزمخشري المشبهات مطوي ذكرها فالمص نظر إلى أن الإجمال في قوة التفصيل كما أشير إليه في اللف والنشر التقديري والعلامة نظر إلى أن الإجمال غير التفصيل وأكمل وجهة.

قوله: (ونبه بقوله تعالى: ﴿ولو شاء الله لذهب بسمعهم وأبصارهم﴾ [البقرة: ٢٠]) الآية وإن لم يتنبهوا به ظاهره مرتبط بكل احتمال سواء كان التمثيلان من جملة التمثيلات المؤلفة أو من قبيل التشبيه المفاد والقول بارتباطه بالقول الأخير في التشبيه المفرق كما يوهمه ذكره عقيبه ضعيف وتأخيره إلى هنا لا يقتضيه فإن في تأخيره لارتباطه بمجموع الاحتمالات.

قوله: ونبه بقوله الخ معنى التنبيه مستفاد من كلمة الموضوعة من كلمة لو الموضوعة للانتفاء الثاني لانتفاء الأول المقيدة أنه كان مقتضى ظاهر حالهم إذهاب سمعهم وأبصارهم لما أنهم لم يصرفوهما إلى خلقن لأجله فوجودهما وعدمهما بالنسبة إليهم حينئذٍ سيان لكن الله تعالى لم يذهب بهما لعدم تعلق مشيئته بإذهابهما لحكمة اقتضت ذلك وهي حكمة التوسل إلى ما به نجاحهم ونجاتهم والمفهوم من هذا المعنى المنبه عليه أن يكون قوله تعالى: ﴿ولو شاء الله لذهب بسمعهم وأبصارهم﴾ [البقرة: ٢٠] في شأن المنافقين الممثل بهم لكن الظاهر أنه تتميم لقصة أصحاب الصيب الممثل بهم.

= ذكر في الكشاف ويحتمل رد ذلك فأشرنا إلى كلا الاحتمالين الأول بقولنا فعلم من مجموع ما ذكره من قوله ويمكن الخ والثاني بقولنا على أن المثل الخ.

قوله: (**على أنه تعالى**) متعلق بنبه لكن دلالة قوله تعالى: ﴿ولو شاء الله﴾ [البقرة: ٢٠] عليه بطريق الاقتضاء (**جعل لهم السمع والأبصار ليتوسلوا بها إلى الهدى والفلاح ثم إنهم صرفوها إلى الحظوظ العاجلة وسدوها عن الفوائد الآجلة**) والمنبه عليه ما أشير بقوله (**ولو شاء الله لجعلهم بالحالة التي يجعلونها فإنه على ما يشاء قدير**) ليتوسلوا بها بأن ينظروا بالنظر الصحيح إلى الآيات المنصوبة في الأنفس والآفاق حتى يتبين لهم الحق ويذعنوا له وهو المراد بالهدى أي الدلالة الموصلة إلى البغية والمنى وينالوا بذلك سعادة الدارين والنجاة عن الخيبة والخسران في الكونين وهو المراد بالفلاح وبأن يسمعوا الحق بأذن واعية ويرغبوا إليه برغبة عالية حتى يفوزوا بعيشة راضية ثم إنهم صرفوها ثم هنا للاستبعاد لا للتراخي في الزمان إلى الحظوظ العاجلة بالانهماك في الشهوات الفانية من المبصرات والمسموعات المهلكة ولو شاء الله لجعلهم بالحالة التي يجعلونها أي يكسبونها فيتعدى الجعل إلى مفعول واحد كما أن جعل في قوله على أنه تعالى جعل لهم متعد إلى مفعول واحد لكونه بمعنى خلق ولما تعذر هذا في المخلوق حمل على الكسب والمعنى ولو شاء الله جعلهم بذلك لجعلهم ملتبسين بالحالة التي يجعلونها أي سمعهم وأبصارهم عليها من سدها وتعطيلها وجعلهم صماً وعمياً حقيقة لكنه لم يشأ ذلك لحكمة دعت ومصلحة اقتضت فلم يكونوا صماً ولا عمياً حقيقة ولكنهم تعاموا وتصاموا فلو هنا لانتفاء الثاني لانتفاء الأول ويمكن حملها على أنها لانتفاء الأول لانتفاء الثاني كما اختاره المص في صدر الآية.

قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ ٱعۡبُدُواْ رَبَّكُمُ ٱلَّذِي خَلَقَكُمۡ وَٱلَّذِينَ مِن قَبۡلِكُمۡ لَعَلَّكُمۡ تَتَّقُونَ ٢١﴾

قوله: (**لما عدد فرق المكلفين وذكر خواصهم ومصارف أمورهم**[1]) أشار بذلك إلى

قوله: بالحالة التي يجعلونها على البناء للمفعول وضمير المفعول للحالة وإلا لزم الاقتصار على أحد مفعولي الجعل الذي هو من أفعال القلوب والمعنى بالحالة التي يجعلون لأنفسهم تلك الحالة أو يجعلون أنفسهم بتلك الحالة على أن يكون تعلق الجعل بالمفعول الأول القائم مقام الفاعل أو بالثاني المراد به من باب الحذف والإيصال وفيه تكلف أو على البناء للفاعل وهو الظاهر والمعنى بالحالة التي يفعلونها فحينئذٍ لا يكون الجعل من أفعال القلوب ولا يلزم المحذور المذكور.

قوله: لما عدد فرق المكلفين أي من لدن قوله: ﴿للذين يؤمنون بالغيب﴾ [البقرة: ٣] إلى هنا قال صاحب الكشاف لما عدد الله تعالى فرق المكلفين من المؤمنين والكفار والمنافقين وذكر صفاتهم وأحوالهم ومصارف أمورهم وما اختصت به كل فرقة مما يسعدها ويشقيها ويخطئها عند الله ويرديها أقبل عليهم بالخطاب قال الفاضل الطيبي واللطيفة التي يتضمنها هذا المقام أنه تعالى

---

(١) ومصارف أمورهم المصارف جمع مصرف من صرف المال إذا انفقه أو من صرف الدينار بالدرهم إذا أبدله استعير هنا لما هم عليه في أعمالهم أو لما يؤول إليه أمورهم من الفوز بالسعادة أو الخسران وهو ظاهر كذا قيل فهو كالتأكيد لما قبله.

ارتباط هذه الآية بما قبلها والمراد بالفرق المؤمنون والكفار والمنافقون والمكلفون والإنس والجن لا الملائكة فإنهم وإن كانوا مكلفين كما صرح به المصنف في قوله تعالى: ﴿ويفعلون ما يؤمرون﴾ [النحل: ٥٠] من سورة النحل لكنهم ليسوا بمرادين هنا كما لا يخفى وذكر خواص كل فريق وما يختص بهم في الدارين من الاهتداء بالقرآن وإنفاق الحلال والإيمان بالغيب والفلاح في المؤمنين المخلصين المشار إليه بقوله: ﴿هدى للمتقين﴾ [البقرة: ٢] وإصرار الفريق الثاني على الكفر وعدم نفع الانذار وختم قلوبهم وسمعهم وأبصارهم وبقائهم في الشقاء المؤبد والعقاب المخلد المبين بقوله: ﴿إن الذين كفروا﴾ [البقرة: ٦] الآية واخفاء الكفر والمخادعة ورجوع وبالها عليهم وغير ذلك المشروح مفصلاً من قوله تعالى: ﴿ومن الناس من يقول آمنا بالله﴾ [البقرة: ٨] الآية إلى هنا في الفريق الثالث والختم على القلوب والسمع وتغشية الأبصار وإن كانا موجودين في المنافقين غير مختص بالكفار المجاهرين كما أشار إليه المص فيما سبق حيث قال فإنهم من حيث صمموا على النفاق دخلوا في عداد الكفار المختوم على قلوبهم لكنهم من حيث اختصاصهم بزيادة زادوها على الكفر كانوا مقابلين للكفار المجاهرين فبهذا الاعتبار تم الاختصاص فإن الختم مع زيادة زادوها على الكفر غير الختم بدونها مع أنه ذكر صريحاً في المجاهرين دون المنافقين والمراد بالخواص ما ذكر صريحاً في فرق المكلفين حتى قيل لم يرد ذم من لم ينفق أصلاً مع أنهم مقابلو من مدحوا بذلك وكذا الصلاة وسائر القربات وكذا الشقاوة لا يمدح من لم يتصف بها.

لما عدد الفرق الثلاث بمسمع منهم مخاطباً غيرهم ووصف كل فرقة بما اختصت به مما يسعدها ويشقيها ويخطئها ويرديها أقبل عليهم بقوله: ﴿يا أيها الناس﴾ [البقرة: ٢١] يعني أيها المؤمنون كما شرفتكم ورفعت منزلتكم ومنحتكم الكتاب الكامل ففزتم بالهدى عاجلاً وبالفلاح آجلاً دوموا على ما أنتم عليه ولا تتوانوا وزيد في الشكر والتقوى لأزيدنكم في النعمة والإفضال ويا أيها الكافرون اقلعوا عما أنتم فيه وارجعوا عن عبادة غير الله الذي لا نفع فيه ولا ضر وتوجهوا إلى عبادة من خلقكم وآباءكم وجعل لكم الأرض فراشاً والسماء بناءً ورزقكم وكيت وكيت ويا أيها المنافقون اعلموا أني عالم بضمائركم وأسراركم واعلم ما تأتون وما تذرون فأخلصوا العبادة لخالقكم الذي أنعم عليكم وعلى أسلافكم لعلكم تتقون فتحذرون عن النفاق روي عن أبي حنيفة رحمه الله أنه قال الناس على ثلاثة أصناف المؤمن المخلص في إيمانه والكافر الجاحد في كفره والمنافق المداهن في نفاقه والله تعالى فرض على المؤمن العمل وعلى الكافر الإيمان وعلى المنافق الاخلاص هذا وأقول فعلى هذا يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز في لفظ اعبدوا فإنه حقيقة في معنى العبادة ومجاز في معنى الدوام عليها ويمكن أن يجاب عنه بأن المعنى في اعبدوا عبادة دائمة فيكون أمراً بحقيقة العبادة الموصوفة بالدوام ومعنى الدوام والإحداث والإخلاص خارج عن مفهوم اللفظ وأجيب أيضاً بأن هذا عمل بعموم المجاز بجعل العبادة مجازاً عن اجتناب الفواحش ولا شك في أن كل واحد من الأمور المذكورة اجتناب عن الفاحشة قال الرازي في كلام الكشاف نظر لأنه لم يذكر للمؤمنين مشقيات ومرديات وللكافرين مسعدات ومخطئات ثم قال ولعل المراد به أنه لما ذكر للمؤمنين مسعدات ومخطئات علم منه أن مقابلات تلك الصفات مشقيات ومرديات وكذلك للكافرين والمنافقين فكأنه ذكر الكل من الفرق المسعدات والمخطئات والمرديات.

قوله: **(اقبل عليهم)** المراد بالإقبال معنوي عبر به فإنه مقتضى النداء أشار بقوله عليهم إلى أن الكفار والمنافقين الأشرار مخاطبون بالفروع وسيجيء التصريح بذلك بالخطاب فلأن المنادى مخاطب بمنزلة ضمير الخطاب وإن كان لفظه في أصله للغيبة والمصنف نظر إلى المعنى فقال أقبل عليهم **(بالخطاب على سبيل الالتفات)** مع أن قوله: ﴿اعْبُدُوا رَبَّكُمُ﴾ صريح في الخطاب على سبيل الالتفات فإن الفرق الثلاثة ذكرت بالغيبة وشرحت قصصهم ثم عدل عن الغيبة إلى خطابهم قال العلامة كما أنك إذا قلت لصاحبك حاكياً عن ثالث لكما أن فلاناً من قصة كيت كيت فقصصت عليه ما فرط منه ثم عدلت بخطابك إلى الثالث فقلت يا فلان من حقك أن تلزم الطريقة الحميدة في مجاري أمورك ثم قال وأوجدته بالانتقال من الغيبة إلى المواجهة هازئاً من طبعه لا تجده إذا استمررت على لفظ الغيبة انتهى قوله ما فرط منه الأولى فقصصت عليه ما يمدح عليه وما فرط منه للإشارة إلى نظير الفرق الثلاثة وهذا الكلام من المصنف بناء على عدم ارتضائه ما سيأتي عن علقمة وكيف لا فالسورة مدنية فلا إشكال بأنه لم يكن في مكة منافق حتى يدخل في هذا الخطاب[1] ثم إنها إن نزلت منفردة عما قبلها فكيف يتحقق فيها الالتفات ولا حاجة إلى أن يقال وعدم كون المنافق بمكة في بدء الإسلام لا ينافي الأخبار عنهم فكم في القرآن مثله من المغيبات والأخبار عما سيأتي فإنه لا كلام فيه وإنما الكلام كون مثل هذا من باب الالتفات فالوجه المعول ما ذكر في الأول[2].

قوله: **(هزاً للسامع وتنشيطاً له)** الأولى هزاً للمخاطب لكونه علة للالتفات من الغيبة إلى الخطاب لكنه نبه به على أن كونه مخاطباً ليس بشرط بل هذه النكتة غاية بالقياس إلى كل من يسمع لهذا الخطاب وإن لم يوجد وقت الخطاب والمراد بالهز التحريك إلى السرور كما أن التنشيط إيجاد النشاط عطف تفسير له وأصل الهز التحريك بحركات متوالية أولاً كقوله تعالى: ﴿وهزي إليك بجذع النخلة﴾ [مريم: ٢٥] الآية وهذه نكتة عامة للالتفات وحصولها بالنسبة إلى المؤمنين ظاهر وأما بالنسبة إلى الكفار والمنافقين فبمعرفة أنهم تحت حكم حاكم يتوب عليهم باللطف والرحمة ولا يخرجهم عن ساحة الهداية كذا قيل وهذا إنما يتم إذا كانوا معترفين بالقرآن وأيضاً فيما قرىء عليهم أنهم خارجون عن ساحة الهداية

قوله: هزاً للسامع وتنشيطاً له بيان للنكتة العامة للالتفات.

---

(١) قوله ثم إنها إن نزلت منفردة إشارة إلى أن هذه الآية لو كانت مكية لكان نزولها قبل ما قبلها فيلزم المحذور المذكور.

(٢) حيث قال هناك لما خلقهم على صورة متوجهة إلى العبادة مغلبة لها جعل خلقهم مغيابها مبالغة في ذلك انتهى قوله مغلبة لها كأنه يشير إلى أنه وإن ركب فيهم الشهوة والغضب إلا أن العقل حاكم عليهما كذا في الحاشية السعدية قول جعل خلقهم مغيابها يعني على الاستعارة أما التشبيه المعدلة بالغاية المطلوبة أو لتشبيه المعد بالمغيا ولا يخفى إمكان اعتبارها هنا كما قررناه في أصل الحاشية واجتماع الحقيقة والمجاز مشترك الورى دمع أن المصنف ممن جوزه.

بالختم والتغشية فالأولى أن يقال إنهم لما استعدوا لذلك استعداداً ما جعلوا كأنهم حصل لهم ذلك نظيره ما قرره المصنف في تفسير قوله تعالى: ﴿وما خلقت الجن والإنس إلا ليعبدون﴾ [الذاريات: ٥٦] وإنما احتجنا إلى هذا التكلف لأن الهز والتنشيط لا يوجدان بدون الحركة والنشاط من الفرق الثلاثة إلا أن يرتكب المجاز فحملنا وجودهما في الفريقين على طريق الاستعارة إما لتشبيه المعد له بالغاية المطلوبة أو لتشبيه المعد بالمغيا وهذه الاستعارة شائعة في العرف فإنهم إذا رأوا رجلاً قوياً جسيماً يقولون هذا مخلوق للمصارعة كذا حقق في تلك الآية الكريمة وقيل من أنه أشار باختيار الهز والتنشيط إلى أن حصول الاهتزاز والنشاط غير لازم فإن اللازم في طريق البلاغة إفادة المتكلم ما يقتضيه سواء حصل أو لم يحصل فضعيف لأنه إن سلم صحة ذلك في غير الباري تعالى فلا يصح في شأنه تعالى وكذا ظهر ضعف القول بأنه يكفي للنكتة الوجود في البعض إذ لو تم ذلك لما احتجنا التوجيه في تلك الآية الكريمة لوجود العبادة في بعض المخلوقين من المؤمنين.

قوله: (واهتماماً بأمر العبادة وتفخيماً لشأنها) وهذه نكتة خاصة بالمقام.

قوله: (وجبراً لكلفة العبادة بلذة المخاطبة) علة للإقبال عليهم بالخطاب لا الالتفات فإن خطاباته تعالى كذلك سواء كانت على سبيل الالتفات أو لا فلا تكون هذه النكتة من النكت الخاصة بالمقام للالتفات بل هي نكتة للخطاب المعتبر في ضمن المجموع وحده والكلفة المشقة جمعها الكلف كغرفة وغرف والجبر التكميل والإرداف بما يزيل الأمر الشاق ولا ريب أن هذه الآية فيها أمر وتكليف بالعبادة إجمالاً بعد الأمر بها تفصيلاً في موضع آخر كالأمر بالصلاة مثلاً وفيها كلفة ومشقة بالنسبة إلى نوع المكلف وإن سهلت على بعضهم بكون نفوسهم مرتاضة بأمثالها متوقعة في مقابلتها ما يستحقر لأجله مشاقها ويستلذ بسببه متاعبها ألا يرى إلى حال الواصلين يقيمون الليل كله بلا تعب بلذة الحضور مع انشراح الصدور فأزالها الله تعالى وجبر تلك الكلفة بلذة المخاطبة وهذا مراد المصنف ولا يريد أن العبادة كلفة ومشقة بالقياس إلى كل مكلف كيف لا وقد قال تعالى: ﴿واستعينوا بالصبر والصلاة وإنها لكبيرة إلا على الخاشعين﴾ [البقرة: ٤٥] وبما ذكرنا من أن هذه النكتة علة للخطاب وحده دون الالتفات لتحقق تلك النكتة في الخطاب بلا التفات ظهر ضعف ما قيل[1] ولا يخفى أن قوله وجبر الكلفة العبادة بلذة المخاطبة أيضاً من النكت التي تعود إلى السامع فيناسب أن يجمع مع الهز إلى آخر ما قاله.

قوله: (ويا حرف) فيه رد على من قال إنه اسم فعل على ما نقل بعضهم فحينئذٍ يظهر فائدة الخبر بأنها حرف **(وضع لنداء البعيد)** وهذا مختار الزمخشري ورضي به المص

قوله: واهتماماً لأمر العبادة وجبراً لكلفة العبادة بيان لنكتتها الخاصة في هذا المقام.

---

(١) عصام.

والشيخ ابن الحاجب ذهب إلى كونه موضوعاً لنداء مطلق المنادى والنزاع في الوضع دون الاستعمال ولهذا قال **(وقد ينادى به القريب)** فضلاً عن المتوسط وهذا أولى مما قيل من أن المراد بالقريب ما عدا البعيد فيدخل فيه المتوسط إذ يمكن أن يقال إن المراد بالبعيد ما عدا القريب فيه المتوسط والمعنى وقد ينادى به القريب مجازاً إخراجاً للكلام على مقتضى الحال وإن كان على خلاف مقتضى الظاهر كما أشار إليه بقوله **(تنزيلاً له منزلة البعيد)**.

قوله: (اما لعظمته) أي إما لعلو رتبة المنادى بفتح الدال وهو يلائم قوله **(كقول الداعي يا رب ويا الله وهو أقرب إليه من حبل الوريد)** أو لعلو شأن المنادي بكسر الدال مثل قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ﴾ وقوله تعالى: ﴿يا أيها الذين آمنوا﴾ [البقرة: ١٠٤] كقول الداعي يا رب فينزل البعد الرتبي منزلة البعد المكاني فيناديه بلفظ البعيد على أنه استعارة تبعية في لفظة يا كما هو الظاهر أو مكنية وتخييلية وهو أقرب من حبل الوريد والمنادي يعتقد ذلك الوريدان عرقان مكتنفان لصفحتي العنق في مقدمها متصلان بالوتين **(أو لغفلته وسوء فهمه)** نحو يا أيها الغافل اسمع ما ينفعك وغفلة المنادى بفتح الدال وسوء فهمه بمنزلة بعده فينزل سوء فهمه منزلة البعد المكاني فيستعمل فيه لفظة يا استعارة كما مر.

قوله: (أو للاعتناء بالمدعو له) يعني أنه بلغ من علو الشأن إلى حيث إن المخاطب لا يفي بما هو حقه من السعي فيه وإن بذل وسعه فكأنه غافل عنه غير مقبل عليه فينزل غفلته الادعائي أو الحقيقي منزلة البعد المكاني كما عرفته قوله **(وزيادة الحث عليه)** حيث زاد الزيادة نوع قرينة على ما ذكرنا وقوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ﴾ ونحوه من هذا الباب أيضاً ولا تزاحم في النكات وسيأتي الإشارة إليه من المص وهذا إذا اقتضى الحال استعمال يا على هذا المنوال وإلا فلا منع من استعمال النداء على الحقيقة كقول الداعي يا قريب غير بعيد ويا من هو أقرب من حبل الوريد فإن هذا وأمثاله إخراج الكلام على مقتضى الظاهر وما سبق فإخراج الكلام على مقتضى الحال فإن القرب في كلام المنادي باعتبار الحقيقة ونفس الأمر والبعد باعتبار التشبيه والتنزيل لكن استعمال يا أيضاً مجاز فإن تغيير المنادى بالقرب لا ينافي اعتبار البعد التنزيلي كأنه قيل يا من هو أقرب من كل شيء أنا بعيد من جنابك العظيم لحقارتي وكمال تدنسي اللئيم وإذا حمل الكلام على مسلك ابن الحاجب من أنها لمطلق النداء أو مشتركة بين القريب والبعيد والمتوسط فحينئذٍ النكتة في اختيارها أن الخطاب مشتمل على من هم في غاية القرب باستكمال النفوس ومن هم من المتوسطين ومن هم من المتبعدين ولك أن تقول إن الكل قريب أو بعيد بالاعتبارين وعلى كل تقدير يكون استعماله في ندائه تعالى مجازاً[1] سواء كان تعالى منادياً أو منادى أو يظهر الفرق بين المسلكين في صورة كون المنادي والمنادى عبداً نداء القريب بيا مجاز على ما اختاره

---

(١) إلا أن يقال القرب هنا عام للقرب المكاني والقرب العلمي فحينئذٍ يظهر الفرق في ندائه تعالى أيضاً لكن المتعارف القرب المكاني والبعد المكاني فيكون استعمال كلمة النداء في ندائه تعالى مجازاً كالاستفهام والترجي وغيرهما.

العلامة وحقيقة على مسلك ابن الحاجب فتأمل وأعط حق كل موضع حظه وأن مسلك ابن الحاجب أسلم من التكلف واوفق للاستعمال لاسيما إذا كان مراده الاشتراك المعنوي بين الأحوال الثلاثة دون الاشتراك اللفظي فإنه ربما يناقش بأن الاشتراك اللفظي خلاف الأصل دون المعنوي.

قوله: (وهو مع المنادى جملة مفيدة) فيه مسامحة لأن يا حرف لا يكون جزء جملة والمنادى مفعول لا يكون أيضاً جزؤها وللإشارة إلى ذلك قال **(لأنه نائب)** أي لأن حرف النداء وحدها نائب **(مناب فعل)** وهو ادعو إنشائي لا إخباري كما صرح به الرضي حيث قال تقديره بلفظ الماضي كدعوت وناديت أولى لأنه الأغلب في الإنشاء أراد به الإنشاء المنقول من الأخبار وإنما كان اغلب لأن الماضي يدل على التحقق والثبوت فيكون أدل على قضاء الوطر إذ الإنشاء إيجاد معنى بلفظ يقارنه في الوجود ومن هذا استعمل الشرع اللفظ الموضوع للإخبار عن الماضي لغة في الإنشاء لما ذكرنا من أنه يدل على التحقق والثبوت الخ وإنما قيد الجملة بكونها مفيدة لأن المقصود بالنداء دعوة المنادي وهو إنما يحصل بذكر المنادي ولما كان المنادي أصلاً في إفادة هذه الفائدة ادخل لفظة مع على المنادي فإن مجرد ادعو لا يفيد هذا المقصود فلا إشكال بأن الفعل مع فاعله جملة مفيدة والمفعول فضلة لما عرفت أن المراد إفادة فائدة مخصوصة لا مطلق الإفادة وإنما قال مناب فعل ولم يذكر الفاعل لأن الفعل كثيراً ما يطلق على مجموع الفعل والفاعل الضمير إذا كان لشدة امتزاجه كأنهما أمر واحد لاسيما إذا كان الضمير مستتراً فيه ولا يقال إنه اختار مذهب المبرد وهو أن يا نائب مناب فعل والفاعل مقدر لأنه مذهب ضعيف وكونها ساداً مسد الفعل والفاعل قول سيبويه ومختار المحققين ولما كان قائماً مقام الجملة كنعم وبلى فلا وجه للإشكال بأن الجملة والكلام لا يتأتى من اسم وحرف بل يتأتى من اسمين أو اسم وفعل.

قوله: (وأي جعل وصلة إلى نداء المعرف باللام) أي لفظة أي وآية الواقعان في النداء أصلهما اسم نكرة موضوعة لبعض من كل أو لفرد من كلي ثم تعرفت بالنداء وتوصل بها لنداء ما فيه حرف التعريف لأن يا لا تدخل عليها في غير يا الله إلا شذوذاً كما أشار إليه بقوله **(فإن إدخال يا عليه متعذر)** أي ممتنع امتناعاً عرفياً لا عقلياً **(لتعذر الجمع بين حرفي التعريف)**.

قوله: (فإنهما كمثلين) إنما قال كمثلين لأن يا ليس بموضوع للتعريف حقيقة ولذا لم يتعرف المنادي إذا لم يقصد به التعيين كقوله الأعمى يا رجلاً خذ بيدي فح يرد عليه أنه لم لا يجوز أن يكون يا لمجرد النداء ولا يقصد به التعيين فلا يلزم الجمع بين حرفي التعريف في نداء المعرف وإنما يلزم ذلك إن كان يا للتعريف دائماً وليس كذلك فلا يلزم اجتماع المثلين وقد عرفت أن كونه للتعريف بناء على القصد فيمكن أن لا يقصد به التعريف لكون المنادى معرفاً باللام فيتمحض للنداء وبعد اعترافهم بأن يا قد يقصد به مجرد النداء كما في يا رجلاً خذ بيدي فليس التعريف لازماً غير منفك عنه كيف يقولون وهذا لا يقدح في كون يا آلة التعريف واستكراه الجمع بين آلتيه لأنه آلة التعريف قطعاً وهذا عجب جزماً ونظيره أن

ضمير الفصل قد يفيد قصر المسند على المسند إليه نحو زيد أفضل من عمرو وقد يكون لمجرد التأكيد إذا كان التخصيص حاصلاً بدونه بأن يكون في الكلام ما يفيد القصر كما في المطول فليكن الأمر هنا كذلك فالأولى أن يقال فإن إدخال يا عليه متعذر لئلا يلزم اجتماع حرفي التعريف في الصورة وهو مستكره أيضاً ولعله هذا مراد النحاة بقولهم إنهم استكرهوا اجتماع آلتي التعريف فحاولوا أن يفصلوا بينهما باسم مبهم يحتاج إلى ما يزيل إبهامه وحينئذٍ يندفع ما أورده الرضي بقوله وفيه نظر لأن اجتماع حرفين في أحدهما من الفائدة ما في الآخر وزيادة لا يستنكر كما في لقد وإلا أن على ما يجيء في موضعيهما ولا يحتاج إلى الجواب بأن يا إنما تفيد تعيين الشخص وتعريفه واللام إنما تفيد مجرد تعريفه أيضاً لا تعريفه وزيادة كما في لقد وإلا أن فيكون قياساً مع الفارق وقيل إنما لم يكونا مثلين لأنهما عبارتان عن الموجودين المتحدين في الحقيقة كما تقرر في موضعه لكنهما شبيهان لهما في أن إحديهما يسد مسد الآخر ويغني عنه انتهى قوله يسد مسد الآخر ضعيف فإنه يقال يا زيد ولا يقال ازيد بلا تأويل وأيضاً يقال يا رجلاً ولا يقال الرجلا بل الرجل وما ذكره أيضاً لا يكون وجه الشبه بينهما لعدم الاختصاص إذ سد أحد الأمرين مسد الآخر لا يكون له مزيد اختصاص للمثلين فالوجه ما قدمناه إذ التماثل يجري في الأمور الموجودة في نفس الأمر وإن لم تكن موجودة في الخارج واستوضح بالحرفين المتماثلين قبل إن تعريفه بالقصد والإقبال عليه كما ذهب إليه ابن مالك وذهب ابن الحاجب إلى أنه بأل مقدرة فأصل يا رجل يا أيها الرجل قوله **(وأعطي حكم المنادى)** أي أعطي أي فالضمير المستتر فيه راجع إلى أي على أنه نائب الفاعل والمراد بالحكم هنا الأثر المرتب عليه أي البناء على الضم وايلاؤه حرف البناء.

قوله: (وأجري عليه المقصود بالنداء وصفاً موضحاً له) والصفة التي ترفع الاحتمال تسمى موضحة لأن أيا اسم مبهم احتيج بعده إلى تعريف وتوضيح فأتى الاسم المعرف لتوضيحه ليطابق الموصوف لأنها وإن كانت اسما نكرة كانت معرفة بالنداء لأن يقصد به التعيين وإنما كانت مبهمة مع أنها معرفة كالموصول واسم الإشارة لأنه يراد بها فرد من المتعدد وهو مبهم أزيل إبهامه بالوصف كاسم الإشارة بقي الكلام في كونها موصوفة بالجمع واسمه في مثل قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ﴾ الآية مع أن المراد بها فرد من المتعدد كما مر وهنا أزيد المتعدد جميعاً وهذا يخالف قولهم إن أيا يراد بها واحد لا على التعيين.

قوله: (والتزم رفعه) قال صاحب الامتحان إن الرفع في العاقل في مثل يا زيد العاقل

قوله: وأعطي أي حكم المنادى أي وأعطي إلى حكم المنادى في الحركة والاعراب فإنه مبني على الضم في النداء إذا لم يضف إلى شيء كالمنادى المفرد المعرفة نحو يا زيد وأجري عليه المقصود بالنداء وهو اسم جنس كالناس ههنا وكالرجل في يا أيها الرجل.

قوله: والتزم رفعه يعني كان القياس في صفة المنادى المضموم جواز الوجهين الرفع حملاً

ليس بإعراب ولا بناء كالجر الجواري انتهى. وبهذا البيان اندفع[١] الإشكال بأن الرفع في صفة المنادى ليس له موجب لأن إعراب موصوفه النصب محلاً حتى نقل عن الدماميني أن هذا الإشكال لا جواب له والحاصل أن الرفع هنا حركة اتباع ومناسبة لضمة المنادى ككسرة غلامي فتسميته رفعاً مجاز فحينئذٍ إعراب هذا الوصف تقديري كما صرح به الدماميني في قراءة الحمد لله بكسر الدال حيث قال فيكون إعرابه تقديرياً انتهى. فيكون إعراب هذا الوصف تقديرياً في المنادى المعرف وغيره مثل يا زيد العاقل وفيه رد على المازني حيث أجاز نصبه فإن الزجاج قال ولم يتقدمه ولا تابعه عليه أحد لمخالفته لما سمع من العرب.

قوله: (إشعاراً بأنه المقصود) وجه الإشعار أن للرفع مشابهة قوية للضم فجعل لفظه موافقاً للفظ المنادى فكأنه دخل عليه حرف النداء بخلاف سائر التوابع للمنادى المفرد المعرفة فإنه يجوز فيه الرفع والنصب فهذا بمنزلة المستثنى من سائر التوابع.

قوله: (وأقحمت بينهما هاء التنبيه تأكيداً وتعويضاً) فإن النداء أيضاً تنبيه الإقحام إدخال شيء في شيء بشدة وعنف فاستعمله في مثل هنا لا يظهر وجهه وجه التعويض أن أياً لما كانت لازمة الإضافة عوض عنها هاء التنبيه ولا يضره عدم استعمالها مضافة هنا قوله **(عما يستحقه من المضاف إليه)** إشارة إليه وأيضاً لما تعذر إضافة أي إلى المفرد المعرفة أدخل هاء التنبيه[٢] بينهما حذراً عن صورة الإضافة فكما يجب الاحتراز عن الإضافة يجب أيضاً عن صورة الإضافة وأدخلت في غير المفرد المعرفة اطرادا للباب.

قوله: (وإنما كثر النداء على هذه الطريقة في القرآن لاستقلاله بأوجه من التأكيد)

على لفظ المنادى والنصب حملاً على محله لكن التزم رفعه ولم يجز النصب إشعاراً بأنه المقصود بالنداء وأي جيء لمجرد الوصلة إلى ذكره فكان بمنزلة زيد في يا زيد.

قوله: وإنما كثر النداء على هذه الطريقة وهي طريقة أن يجعل حرف النداء لفظ يا الموضوعة لنداء البعيد وأن يجعل المنادى بها موصوفاً باسم جنس كشفاً وبياناً له وأن يقحم هاء التنبيه زيادة إيقاظ للمنادي لاستقلال النداء على هذه الطريقة بأوجه ثلاثة من التأكيد الأول ما افاده كلمة يا حيث استعملت في القريب تنزيلاً للقريب الغافل منزلة البعيد لغفلته فإذا كان المراد بالناس معنى عاماً متناولاً للمؤمن والكافر والمذبذب يكون استعمال كلمة يا في ندائهم على طريقة المجاز في المرتبة الثانية فإن الناس من حيث كونهم عقلاً متفطنون بما يرد بعد النداء من وجوب العبادة لمنعمهم لكونهم نودوا بيا وإن كانوا متفطنين للخطاب إبرازاً لهم في معرض الغافلين حيث إن

---

(١) هذا الاشكال إنما يرد على غير الأخفش القائل بأنها موصولة حذف صدر صلتها فليس نعتاً عنده بل خبر مبتدأ مقدر كذا قيل فحينئذٍ لا يجوز نصبه عنده تقديراً ومحلاً.

(٢) وفي بعض شروح الكافية ثم من حق أي أن يكون مضافاً على اللزوم فكان من حقه أن يقال يا أي الرجل بالإضافة لكن إضافته إلى المفرد المعرفة ممتنعة لو طالعت المفصل عثرت على ذلك فعدل عن الإضافة إلى الوصف لأن كلا منهما للبيان والتوضيح ثم ادخل الهاء جبراً لما ذهب عنه من صورة الإضافة وينكشف منه وجه آخر لإدخال هاء التنبيه.

احتراز عن نداء العلم مثل يا نوح ويا إبراهيم وغير ذلك المراد بالطريقة المنادى الموصوف بذي اللام والمراد بأوجه من التأكيد تكرار الذكر إذ المراد بأي هو ما يراد بالصفة والإيضاح أي بالصفة بعد الإبهام بأي لأنها تدل على مبهم والتعيين إما بالإضافة أو بالصفة واختيار صيغة البعد وجه كونه تأكيداً ما أشار إليه بقوله وكل ما نادى الله تعالى الخ. وإيراد حرف التنبيه فإنه يؤكد معنى النداء كما سلف.

قوله: (وكل ما نادى الله له عباده) ولم يقل أكثر ما نادى الله لصحة عمومه هنا دون النداء.

قوله: (من حيث إنها أمور عظام من حقها أن يتفطنوا لها) لكون أكثرها بل كلها ولو مآلاً التكاليف الآبية عن تحملها السموات والأرض والجبال **(ويقبلوا بقلوبهم عليها)** حتى يتهيؤوا لأدائها ولو مع التعب أولاً والشوق والذوق ثانياً.

قوله: (وأكثرهم عنها غافلون) أي من شأنهم أن يغفلوا عنها لا الغفلة بالفعل إذ وقت

العبادة أمر معتنى بها مهمة لهم وكان الواجب أن يقيموا على وظائفها بلا أمر وتهديد فحيث لم يأتوا جعلوا كالغافلين فنودوا بيا تنبيهاً على ذلك واستعمال يا في القريب الغافل مجاز في الدرجة الأولى وفي القريب العاقل المتفطن في الدرجة الثانية والثاني ما افادة الهاء المتصلة بها للتنبيه وزيادة الايقاظ للمنادى والثالث التفصيل بعد الإجمال المستفاد من وصف المبهم على سبيل الكشف والإيضاح قال الطيبي يا موضوعة لنداء البعيد حقيقة وإذا استعملت في القريب على المجاز فلا يخلو أن يراد بالبعد البعد بحسب المنزلة والمرتبة أما من جهة المتكلم كقوله تعالى: ﴿يا أرض ابلعي ماءك ويا سماء اقلعي﴾ [هود: ٤٤] إظهار لعظمته وكبريائه وابداء لشأن عزته وتهاوناً بالمنادى وتبعيداً له وأما من جهة المخاطب كما تقول يا رب ويا الله هضماً للنفس واستبعاداً لها من مظان الزلفى أو البعد بسبب الغفلة والبلادة كما يقال يا هذا إن البغاث بأرضنا يستنسر أو بحسب التفطن فإن الخطاب بمكان بعيد عن الفكرة لما فيه من المعاني الدقيقة أو أنه معتنى بها جداً كما نحن بصدده فينزل لذلك المخاطب منزلة الغافل تهييجاً وإلهابا ليتلقاه بشراشره ومجامع قلبه وإنما احتاجوا في نداء المعرف باللام إلى الوصلة بالمبهم لأنهم استكرهوا اجتماع التي التعريف فحاولوا أن يفصلوا بينهما باسم مبهم يحتاج إلى ما يزيل إبهامه فيصير المنادي في الظاهر ذلك المبهم وفي الحقيقة ذلك المخصص الذي يزيل الابهام ويعين الماهية فيصير المنادى متميز الماهية معلوم الذات فوجدوا ذلك الاسم المبهم ايا إذا قطع عن الإضافة واسم الإشارة حيث وضعا مبهمين مشروطاً إزالة إبهامهما إلا أن اسم الإشارة قد يزال ابهامه بالإشارة الحسية فلا يحتاج إلى الوصف الكاشف بخلاف أي فإنه أدخل في الإبهام فلذا جاز يا هذا ولم ليجزيا أي بل لزم أن يردف بما يزيل ابهامه وذلك اسم الجنس لأنه الدال على تعيين الماهية قال ابن الحاجب في وصف أي باسم جنس لأنه مبهم الذات فكان وصفه بما يدل على ذاتياته أولاً وهو الوجه لأن الوصف بالمعاني الخارجة فرع على معرفة الذات ولذلك كان المبهم مستبداً بصحة الوصفية بأسماء الاجناس دون غيره لما فيه من الابهام.

قوله: وكل ما نادى الله مبتدأ خبره حقيق والجملة بيان لاقتضاء المقام مزيد تأكيد بهذه الأوجه.

النداء وقت التكليف فيما فيه تكليف فلا معنى للغفلة عنها بالفعل وقيد الأكثر احتراز عن المستعدين لقبولها والإتيان بموجبها لذوقهم لذة المناجاة وأشرب في قلوبهم حب الطاعات عدل عن قول الزمخشري وهم عنها غافلون لما ذكرنا ولعل مراده وهم أي العباد برمتهم غافلون عنها لعدم نزولها من قبل هذا النداء فمعنى الغفلة حينئذٍ عدم المعرفة وهذا حاصل لجميعهم وإن أريد بها عدم الإجابة بأسرع الإجابة فلا بد من قيد الأكثر ولكل وجهة **(حقيق بأن ينادى له بالآكد الأبلغ)**.

قوله: **(والجموع وأسماء الجموع المحلات باللام)** وغرضه بيان عموم الناس وهو اسم جمع إذ لم يثبت فعال في أبنية الجمع كما سلف وتعرض للجمع تطفلاً أو أشار إلى مذهب الأخفش من أن جميع أسماء الجموع التي لها آحاد من تركيبها كركب جمع بخلاف نحو إبل وغنم فإنه ليس بجمع بالاتفاق إذ لا واحد له من لفظه والفرق بين الجمع واسم الجمع مع أن المراد بهما ما فوق الاثنين أن اسم الجمع اشترط فيه أن يكون على صيغة تغلب في المفردات سواء كان له واحد أو لا كما هو المختار عند سيبويه بخلاف الجمع والمحلات بضم الميم وتشديد اللام بمعنى الداخلة عليها اللام ولإفادته التعريف واتصاله بأول الكلمة جعلت حلية وزينة بطريق الاستعارة واعتبر مدخولها محلاة ومزينة **(للعموم)** أي لإفادة العموم بالوضع النوعي كما تقرر في الأصول قوله **(من حيث لا عهد)** إشارة إلى أن الأصل في الجمع المحلى العهد الخارجي لا يعدل عنه لأنه حقيقة التعيين وأكمل التمييز لكن إذا لم توجد القرينة على العهد فالراجح الاستغراق لأن الحكم على نفس الحقيقة بلا اعتبار الافراد قليل الاستعمال جداً إذ الأحكام الشرعية إنما هي على الافراد والعهد الذهني موقوف على وجود قرينة البعضية المبهمة فالاستغراق هو المفهوم عند الإطلاق وعدم القرينة على العهد دون الجنس وتعيين الحقيقة ومعنى من حيث لا عهد من حيث إنه لا قرينة على العهد الخارجي أو الذهني على أن لفظ حيث تعليل أو تقييد هذا على اصطلاح الأصوليين واختاره المصنف هنا فإن المراد ههنا الحكم والحكم على الافراد لا على الماهية وأما عند أرباب البلاغة فالأصل الراجح عند الإطلاق الجنس كما اختاره الزمخشري في ﴿الحمد لله﴾ [الفاتحة: ٢] ورجحه المصنف هناك.

قوله: **(ويدل عليه)** دلالة أنية **(صحة الاستثناء)** من الجموع وأسماؤها المحلات باللام فإن الاستثناء لا يكون إلا من العام فيتوقف صحة الاستثناء **(منها)** على العموم بحسب نفس الأمر وصحة الاستثناء تفيد العلم بأنها عامة فلا دور وأما الإشكال بأن الاستثناء قد يكون من الخاص نحو على عشرة إلا ثلاثة وكضربت زيداً إلا رأسه وغير ذلك فمدفوع بأنه عام تأويلاً بتقدير جمع معرف بالإضافة كأجزاء عشرة وأعضاء زيد ونحوه

قوله: والجموع اسماؤها المحلاة باللام للعموم حيث لا عهد وأما إذا أريد بها المعهود كما إذا أريد بالناس مشركو مكة لا يفيد العموم والناس من أسماء الجمع.

(والتأكيد بما يفيد العموم كقوله تعالى: ﴿فسجد الملائكة كلهم أجمعون﴾ [الحجر: ٣٠]) وجه دلالة التوكيد على العموم هو أنه لو لم يكن تأكيداً لكان ذلك العام تأسيساً وإجماع النحاة على تأكيديته (**واستدلال الصحابة بعمومها شائعاً وذائعاً**) هذا إثبات المدعي بالإجماع وفي التوضيح ولتمسكهم بقوله عليه السلام الأئمة من قريش لما وقع الاختلاف بعد رسول الله عليه السلام في الخلافة وقال الأنصار منا أمير ومنكم أمير تمسك أبو بكر رضي الله تعالى عنه بقوله عليه السلام الأئمة من قريش ولم ينكره أحد انتهى. فكان إجماعاً على ذلك.

قوله: (فالناس) تفريع لما قرره من اسم الجمع المعرف باللام للعموم حيث لا عهد والمعنى فالناس في قوله تعالى: ﴿يا أيها الناس﴾ [البقرة: ٢١] لكونه اسم جمع محلى باللام ولا قرينة على العهد مطلقاً (**يعم الموجودين وقت النزول لفظاً**) تمييز عن النسبة في قوله يعمه أي يعم لفظه جميع الموجودين وجميعهم يكونون مأمورين بالعبادة ولا كلام في العموم وإنما الكلام في عموم الغائبين عن مهبط الوحي فالظاهر أنه تغليب في الخطاب.

قوله: (ومن سيوجد) أي يعم الناس من سيوجد أيضاً لكن لا لفظاً بل (**لما تواتر من دينه عليه الصلاة والسلام أن مقتضى خطابه وأحكامه شامل للقبيلين ثابت إلى قيام الساعة**) أي عموم الناس للمعدومين الذين سيوجدون ليس لفظاً بل لدليل وهو ما تواتر الخ. ولم يرد المصنف أن شمول الخطاب للمعدومين بعبارة النص وهو ظاهر حيث جعله مقابلاً لقوله لفظاً ولا بطريق دلالة النص لقوله لما تواتر الخ. فلا وجه للاعتراض بأنه مخالف لما تقرر في أصولنا وأصول الشافعية من أن ما وضع لخطاب المشافهة نحو ﴿يا أيها الناس﴾ [البقرة: ٢١] ليس خطاباً لمن بعدهم وإنما يثبت حكمه بدليل آخر من إجماع أو نص أو قياس وإما بمجرد الصيغة فلا فالقول بعموم الخطاب للمعدومين عبارة أو دلالة ليس مذهبنا ومذهب الشافعي وإن ما تواتر من دينه عليه السلام من شمول مقتضى خطابه وأحكامه لهم لا يدل على ذلك اعلم أن الإيجاب قديم وهو حكمه تعالى في الأزل أنه إذا بلغ زيد يجب عليه ذا كذا في التوضيح فخطاب المعدوم واقع وتكليفه مقرر عند الأشاعرة لا بمعنى أن التكليف والطلب وقت الإيجاب بل بمعنى أنه طلب وقت وجود المأمور فلا ريب في كونه ممكناً ألا يرى أن خطاب التكوين بالكلام الأزلي القائم بذاته تعالى تعلقه بالمعدوم قد اختاره بعض أئمة الأصول منهم الإمام فخر الإسلام فما المانع من جوازه في الخطاب التكليفي ثم الأوامر اللفظية الدالة على وجوب الأداء فالظاهر أنها تعم الموجودين والمعدومين إما حقيقة كما ذهب إليه البعض حيث قال والظاهر أنه حقيقة وإلا يكون جميع ما في القرآن من الخطاب مجازاً ولا يخفى بعده عن ساحة التنزيل انتهى. أو مجاز كما هو الحق إذ لفظ الخطاب موضوع لمعين فضلاً لموجود كما صرحوا به في عامة كتبهم فاستعماله في الغير المعين مجاز فما ظنك في استعماله في المعدوم الصرف ولا بعد في اعتباره في ساحة التنزيل لمحافظة قواعد العربية التي نزل القرآن عليها ألا يرى أن الاستفهام

وغيره مما يستحيل في شأنه تعالى محمول على المجاز في عامة المواضع إذا لم يحك عن غيره تعالى للمحافظة المذكورة والقول بأنه ليس خطاباً لمن بعدهم وإنما يثبت حكمه بدليل آخر من إجماع أو نص أو قياس لا يخلو عن كدر أما أولاً فلأنه يلزم منه أن لا يكفر جاحد الوجوب مثلاً على المعدومين لعدم القاطع أما في القياس فظاهر وأما في الإجماع فشرطية كونه قطعياً في كل موضع إثباته مشكل وكذا المراد بالنص ولا محيص عن هذا الريب إلا بالقول بالعموم إما عبارة أو بدلالة النص وأما ثانياً فلأنه يوهم أن الرسول عليه السلام لم يكن مرسلاً إليهم وإن أمكن دفعه بأن التبليغ لا يتعين أن يكون مشافهة فيكفي أن يحصل للبعض شفاهاً ولمن بعدهم بأدلة تدل على أن حكمهم حكمهم لكنه تكلف ويؤيد ما ذكرنا قول المحقق التفتازاني القول بعموم الشفاهي وإن نسب إلى الحنابلة ليس ببعيد ونقل عن الشارح العلامة الشيرازي أنه المشهور حتى قالوا إن الحق أن العموم علم بالضرورة من الدين المحمدي وهو الأقرب وقول العضد إن إنكار عدم قول يا أيها الناس للمعدومين مكابرة حق لو كان الخطاب للمعدومين خاصة أما إذا كان للموجودين والمعدومين على طريق التغليب فلا ومثله فصيح شائع وكل ما استدل به على خلافه ضعيف انتهى. ويرد على العضدية أنه لو تم ما ذكره لكان إنكار عدم قول يا أيها الناس للغائبين من الموجودين مكابرة ولم يقل به أحد بل اتفقوا على عموم يا أيها الناس للغائبين تغليباً فما المانع من عمومه للمعدومين على التغليب ولو قيل إنهم لم يصلحوا أن يطلبوا بطلب أشياء منهم لعدم فهم الخطاب أجبنا بما مر توضيحه من أن الطلب وقت وجوده لا وقت التكليف وقد صرح في المواقف كون المعدوم مأموراً بالكلام الأزلي فبين كلاميه منافاة ظاهرة والحق ما في المواقف وإن ناقش فيه قدس سره في شرح المواقف وقد أجبنا عنها بعونه تعالى في بعض تعليقاتنا فعلم مما ذكرنا أن الخطاب للمعدوم الصرف جائز بل واقع بلا تغليب فضلاً بالتغليب قوله ولما تواتر بكسر اللام وتخفيف الميم الموصولة أو الموصوفة قوله إن مقتضى خطابه بيان لما بتقدير الجار قوله من دينه متعلقاً بتواتر والظاهر أنه بمعنى في.

قوله: (إلا ما خصه الدليل) كالصبي والمجنون فإنهما لم يصلحا لمثل هذا الخطاب الآمر بالعبادة وأما صلاحية المعدوم للخطاب لاعتبار البلوغ والعقل كما أشار إليه صاحب التوضيح فالقول بأن الصبي والمجنون لما لم يصلحا لمثل هذا الخطاب فالمعدوم أولى ضعيف.

قوله: (وما روي عن علقمة والحسن) مبتدأ خبره جملة إن صح رفعه والواو استئناف إشارة إلى سؤال يرد على قوله فالناس يعم الخ أو إلى سؤال يرد على الاستثناء كما قيل **(إن كل شيء)** أي إن كل حكم وخطاب بقرينة أن الكلام في الأحكام فيخصص الشيء العام بالخطاب والأحكام **(نزل فيه ﴿يا أيها الناس﴾ [البقرة: ٢١] فمكي و﴿يا أيها الذين آمنوا﴾ [البقرة: ١٠٤] فمدني)**[1] قوله **(إن صح رفعه)** أي لا لم رفعه إلى النبي عليه السلام فلا

---

(١) قيل أخرج الحاكم في مستدركه والبيهقي في دلائله والبزار في مسنده من طريق الأعمش عن إبراهيم عن =

يقوم قول التابعي حجة علينا ولو سلم رفعه إلى النبي عليه السلام غايته أنهما لم يسندا إليه عليه السلام إما لحسن الظن بهما أو لأن ذلك المروي مما يعلم بالوحي ولا يتعلق بالرأي فلظهور الرفع إليه عليه السلام لم يتعرضا له (**فلا يوجب تخصيصه بالكفار**) بل يعمهم والمؤمنين فإن أهل مكة ليسوا كلهم كافرين حينئذ فلا ينافي هذه الرواية قولنا فالناس يعم الخ أوالاستثناء (**ولا أمرهم**) عطف على تخصيصه أي ولا يوجب أيضاً أمر الكفار (**بالعبادة**) حال كفرهم إذ عنوان الكفار يدل على ذلك حتى يقال إنه باطل بالاتفاق لأنه لا قضاء عليهم بعد الإيمان وإنما يؤاخذون بترك اعتقاد فرضيته ووجوبه وإنما الخلاف في أنهم هل يعذبون بترك الفروع كما يعذبون بترك الأصول أم لا فذهب مشايخنا العراقيون[١] والأئمة الشافعية إلى أن أداء العبادات واجب عليهم بشرط تقديم الإيمان ويعاقبون بتركها وعند أكثر مشايخنا لا يجب عليهم أداء الفروع والتفصيل في علم الأصول وفي قوله فلا يوجب تخصيصه الخ. رد على الكشاف حيث قال مفرعاً على ما نقله عن علقمة والحسن فقوله ﴿يا أيها الناس﴾ [البقرة: ٢١] اعبدوا خطاب لمشركي مكة انتهى. فاستدل بهذا المروي على اختصاص هذه الآية بالكفار فدفعه المصنف بما ذكره قيل والمراد بالرفع في قوله إن صح رفعه اتصال سنده بمن ذكره لأن الناقل لا يلزمه غير تصحيح نقله فالرفع بمعناه اللغوي أو تجوز انتهى. والمعنى الاصطلاحي هو المراد هنا لما بينا من أن ذلك المروي مما يعلم بالوحي الخ نقل عن القرطبي ما حاصله أن المكي ما وقع خطابه لأهل مكة وإن

قوله: إن صح رفعه أي رفعه إلى النبي ﷺ فلا يوجب تخصيصه أي تخصيص الناس بالكفار لأن كونه مكياً لا يوجب كون الخطاب موجهاً إلى من في مكة من الناس دون غيرهم وإن سلم فلا يوجب التخصيص أيضاً لأن منهم من هو مؤمن خالص ولا يوجب أيضاً أمر الكفار بالعبادة لأن المأمور به أي الذي أمر به ليس إحداث العبادة فقط بل هو أمر عام لزيادتها وإدامتها فإن اعبدوا على ما مر أمر للكفار بإحداث العبادة ابتداء وللمؤمن أمر بالمحافظة والدوام عليها أو ازديادها وللمنافق بالاختلاص في الإيمان فمعنى خطاب الكفار باعبدوا آمنوا واعبدوا فإن الأمر بالشيء يتضمن الأمر بما يتوقف هو عليه أيضاً كما إذا أمر المحدث بالصلاة كان في ضمنه أمر بالتوضي أيضاً ولعل كلامه هذا جواب عما يرد على ظاهر الآية من أنه يلزم منه أن يكون الكفار مكلفين بالفروع وهو خلاف المذهب الأصح وهذه مسألة أصولية وهي أن وجوب الشيء مطلقاً يوجب وجوب ما لا يتم إلا به وكان مقدوراً قيل فيه خلاف فمن قال المعارف ضرورية قال الأمر بالعبادة للكافر جائز ومن قال إنها غير ضرورية قال الأمر للكافر بالعبادة أمر بما هو متمماتها فيستلزم الأمر بالمعرفة فاسترجح المص رحمه الله القول الثاني وأشار إليه بقوله فإن من لوازم وجوب الشيء وجوب ما لا يتم إلا به.

= علقمة عن عبد الله قال ما كان ﴿يا أيها الذين آمنوا﴾ [البقرة: ١٠٤] أنزل بالمدينة وما كان ﴿يا أيها الناس﴾ [البقرة: ٢١] أنزل بمكة أخرجه أبو عبيد في الفضائل عن علقمة مرسلاً كذا في الاتقان.

(١) ومن هذا البيان يعلم ما في بيان مولانا خسرو من القصور.

كان نفسه نازلاً بالمدينة والمدني بالعكس وهذا أحسن ما قيل هنا وقيل هذا الكلام أكثري لا كلي وهو تكلف فيندفع الإشكال بأن هذه السورة مدنية وفيها ﴿يا أيها الناس﴾ [البقرة: ٢٠] وسورة الحج مكية وفيها ﴿يا أيها الذين﴾ [البقرة: ١٠٤] ومن السور ما فيه ﴿يا أيها الناس﴾ [البقرة: ٢١] و ﴿يا أيها الذين آمنوا﴾ [البقرة: ١٠٤] وادعاء تكرير النزول تعسف ولعل لهذا الاضطراب من ذوي الألباب لم يرض المصنف بهذه الرواية أولاً ثم أشار إلى أنه إن صح ذلك فمحمول على تأويل مثل ما قرره القرطبي لا أن المراد بالمكي ما هو المشهور في اصطلاحهم وكذا المدني فلا تغفل[1].

قوله: (فإن المأمور به هو المشترك بين بدء العبادة والزيادة فيها) على العبادة عبادة أيضاً فما وجه المقابلة ولعل وجهه أن مفهوم الزيادة داخل في المعنى المستعمل فيه مثلاً صلاة اليوم عبادة مع ملاحظة كونها زائدة على صلاة الأمس وإلا فهي صلاة على حالها وكذا الصوم اللاحق والزكاة اللاحقة فإنهما مفهوم الزيادة داخل فيهما فح يكون استعمال العبادة فيها مجازاً فيلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز وهو جائز عند المص وإن لم يعتبر مفهوم الزيادة داخلاً فيها فهي حقيقة لما بينا من أنها عبادة على حيالها وهذا الاعتبار هو المناسب للأئمة الحنفية[2] ولعل اعتبار المص الزيادة ليحسن التقابل بينه وبين قوله بدء العبادة أي لإنشاء العبادة غير مسبوقة بعبادة أخرى كما في الكفار وأما في المؤمنين فالمطلوب الثبات والزيادة على عبادة تعبد بها قبل هذه العبادة مع أنها عبادة أخرى حسب تكرر أسبابها وقد تقدم في سورة الفاتحة في قوله ﴿اهدنا﴾ [الفاتحة: ٦] مزيد تفصيل لهذا المرام بعون الله الملك العلام فإذا تقرر ذلك ظهر أن السؤال بأن توجيه الخطاب إلى المؤمنين العابدين غير صحيح لما فيه من تحصيل الحاصل سخيف جداً وأغرب منه ما قيل في جوابه من أنه المطلوب من المؤمنين ليس إيقاع أصل العبادة في المستقبل بل ازديادها وثباتها إذ قد عرفت أن العبادات تتكرر بتكرر أسبابها فالمطلوب إيقاع العبادات في كل حين بتكرر الأسباب غايتها أنها زائدة على العبادات المتقدمة وقيل وليس شيء من مفهوم الابتداء والزيادة والمواظبة داخلاً في مفهوم اعبدوا بل خارج يفهم من القرائن فلا جمع بين الحقيقة والمجاز بل اللفظ مستعمل في القدر المشترك انتهى. ويرده تعرض المصنف

---

(١) أحدها أن ما نزل قبل الهجرة فمكية وما نزل بعدها فمدنية وثانيها أن ما نزل بمكة فمكية وما نزل بمدينة فمدنية وحينئذٍ يثبت الواسطة بينهما وثالثها ما هو خطاب لأهل مكة فمكية وما هو خطاب لأهل مدينة فمدني كذا قيل وعدم تمشي الأولين ظاهر الثالث فلأن الحكم أيضاً ليس بمختص لأنه يحمل على أنه جل المقصود به أهل مكة في الأول وأهل المدينة في الثاني ط.

ط قيل إن للمكي والمدني ثلاثة معانٍ ولا يتمشى واحد منها هنا انتهى وجوابه ما ذكر في أصل الحاشية وقال هشام بن عروة عن أبيه كل سورة فيها قصص الأنبياء عليهم السلام والأمم الخالية والعذاب فهي مكية وكل سورة فيها فريضة أوحد مدنية انتهى والظاهر أنه مأول وإلا فعدم اطراده ظاهر.

(٢) فيه تعريض لمولانا أبي السعود حيث تعرض للزيادة مع أنه من الأئمة الحنفية المنكرين جواز الجمع بين الحقيقة والمجاز.

للزيادة فيها والمتبادر كون مفهوم الزيادة داخلاً فيكون مجازاً نعم لما ذكره وجه في الجملة كما أوضحناه قوله في القدر المشترك إشارة إلى أن العبادة وهي غاية الخشوع والتذلل مشترك بينهما اشتراكاً معنوياً لا لفظياً وهو كذلك لكن إذا اعتبر في مفهومها الزيادة داخلاً كان مجازاً.

قوله: (والمواظبة) أي الثبات **(عليها)** والثبات على الشيء زيادة عليه في كل ساعة من جهة الاعداد كما صرح به الفاضل الخيالي في تحقيق زيادة الإيمان فيكون عطف تفسير لكن الزيادة لا تستلزم الثبات[1] ولو عكس في العطف لكان أشمل.

قوله: (فالمطلوب من الكفار هو الشروع فيها) تفريع على كون المأمور به مشتركاً بينهما هو الشروع فيها أي في العبادات وهو الذي أراد بقوله بدء العبادة قوله **(بعد الإتيان بما يجب تقديمه)** تنبيه على أن المراد بالعبادة المأمور بها أعمال الجوارح بنية التقرب والداعي لهذا التخصيص هو أن الإيمان ثبت وجوبه بالأوامر الواردة في حق الإيمان خاصة فالأولى حمل مثل اعبدوا على الأمر بأعمال الجوارح وفي كلامه بما يجب تقديمه من المعرفة إشارة إليه فإنه يومي إلى أن الأمر بالإيمان مقدم على الأمر بالعبادات لأنه في نفسه يجب تقديمه عليها قوله فإن من لوازم وجوب الشيء وجوب الخ. لم يرد به أن وجوب الإيمان ثبت في ضمن وجوب الفرع بل أراد ما ذكرناه من أن وجوب الإيمان ثابت بالأوامر الواردة فيه فلا يراد أن الإيمان أصل العبادات فكيف يثبت تبعاً لوجوب الفرع وفي التلويح إشارة إلى بعض ما ذكرناه وقول الشريف قدس سره في جواب اعتراض بأن الإيمان أصل العبادات كلها فلو وجب بوجوبها لانقلب الأصل تبعاً أن الأصالة بحسب الصحة لا تنافي التبعية في الوجوب على أنه قد أوجب أيضاً استقلالاً بدلائل أخر والجمع بينهما آكد في إيجابه ليس بشيء إذ التبعية في الوجوب يقتضي أن لا يجب استقلالاً وإلا فما معنى التبعية في وجوب ما يجب أصالة واستقلالاً والتأكيد حاصل بدلائل مستقلة فلا وجه للجمع بينهما للتأكيد وأيضاً يوهم كلامه أن الفروع تجب أولاً ثم الإيمان ثانياً كما هو مقتضى التبعية ولم يقل به أحد بل أول ما يجب المعرفة أو النظر كما هو مقرر في محله فالصواب ما ذكره في حيز العبادة مع إسقاط قوله والجمع بينما آكد ولم يتعرض لذكر المنافقين صريحاً لأن الكفار إذا ذكرت بدون مقابلة المنافقين تعم المنافقين في استعمال الشرع.

قوله: (من المعرفة والإقرار بالصانع) أي التصديق اليقيني المعبر عنه بكر ويدن فلا يفيد مطلق المعرفة بدون إذعان ولا يفيد أيضاً إذا قارنت أمارة الإنكار والإقرار بالصانع والمختار عند المص كون الإقرار باللسان ركناً من الإيمان كما أفاده في قوله تعالى: ﴿الذين يؤمنون بالغيب﴾ [البقرة: ٣] الآية. وعن هذا تعرضه قوله بالصانع متعلق بالمعرفة والإقرار تنازعاً والتخصيص لأنه أصل المؤمن به فيدخل فيه سائر المؤمن به جميعاً فإن تلك المعرفة وذلك

---

(١) مثلاً الحج زيادة على العبادة للأغنياء ولا يلزم الثبات.

الإقرار إنما يعتد بهما حين تحقق التصديق بسائره لأن من آمن ببعض وكفر ببعض فهو كافر حقاً فلا وجه لاعتراضه قدس سره بأن مجرد معرفة الله تعالى والإقرار به ليس كافياً في صحة العبادة **(فإن من لوازم وجوب الشيء وجوب ما لا يتم الآية)**.

قوله: (وكما أن الحدث) ولو أكبر غير الحيض والنفاس **(لا يمنع وجوب الصلاة)** بل يمنع صحة أدائها **(فالكفر)** مطلقاً ولو منافقاً **(لا يمنع وجوب العبادة)** بل يمنع نفس العبادة وأراد المص بهذا نقضاً على من ذهب إلى أن الكفار ليسوا مخاطبين بالفروع من بعض الحنفية بأنه لا فرق بين المحدث والكافر فكما أن الحدث الذي يمنع صحة الأداء لا ينافي وجوب أدائه لأنه مشروط بازالته فكذا الكفر يجب أن لا يمنع وجوب أدائها بشرط إزالته وجوابهم في الفرق بينهما بأن الإيمان أصل وأساس فكيف يثبت شرطاً وتبعاً لغيره ليس بشيء لأنك قد عرفت أن الإيمان ثبت وجوبه بدليل آخر استقلالاً وثمرة هذا النزاع في حق المؤاخذة في الآخرة فالشافعية يقولون إنهم مؤاخذون بترك العبادات كما يؤاخذون بترك اعتقاد وجوبها ونحن نقول إنهم يعاقبون على ترك اعتقاد وجوبها دون ترك أدائها وأما في الدنيا فيظهر في الزكاة فإنها تجب على غنى أسلم وقد حال عليه الحول بعد مضي الحول وكذا الحج على من استطاع إليه سبيلاً ثم أسلم عاجزاً عند الفريق الأول دون الثاني كذا قاله البعض من محشيي الأصول **(بل يجب رفعه)**.

قوله: (والاشتغال بها عقيبه) أي بالعبادات المطلقة لا العبادات الواجبة حال الكفر لما مر مراراً من أنه لا يجب عليهم قضاء العبادات بعد الإيمان بالاتفاق فلو كان المراد العبادات الواجبة حال الكفر لكان القضاء واجباً عليهم ولم يقل به أحد وبعد ظهور المراد المناقشة في العبارة ليس من شأن العلماء المنصفين.

قوله: (ومن المؤمنين) أي المطلوب من المؤمنين عطف على الكفار **(ازديادهم وثباتهم عليها)** فيه تأييد لما ذكرنا من أن مفهوم الزيادة معتبر في العبادات الواجبة على

قوله: ومن المؤمنين عطف على من الكفار أي والمطلوب من المؤمنين ازديادها وثباتهم عليها قال صاحب الكشاف المراد بعبادة المؤمنين ازديادهم منها واقبالهم عليها وأما عبادة الكفار فمشروط فيها ما لا بد لها منه وهو الإقرار كما يشترط على المأمور بالصلاة شرائطها من الوضوء والنية وغيرهما وما لا بد منه وهو الاقرار كما يشترط على المأمور بالصلاة الخ للفعل منه فهو مندرج تحت الأمر وإن لم يذكر حيث لم ينفعل إلا به وكان من لوازمه على أن مشركي مكة كانوا يعرفون الله ويعترفون به ﴿ولئن سألتهم من خلقهم ليقولن الله﴾ [الزخرف: ٨٧] ثم قال فإن قلت فقد جعلت قوله اعبدوا متناولاً شيئين معاً الأمر بالعبادة والأمر بازديادها قلت الازدياد من العبادة عبادة وليس شيئاً آخر قال الطيبي وههنا بحث وهو أن اللفظ إذا أطلق وهو محتمل المعنيين فلا يخلوا إما أن يطلق على حقيقتين مختلفتين كاللفظ المشترك أو على إفراد حقيقة واحدة كالجنس أو على حقيقة ومجاز أما في القسم الأول والثالث فلا يجوز إرادتهما معاً فبقي الثاني وهو المراد بقوله الازدياد من العبادة عبادة وليس شيئاً آخر لأن تلك الزيادة أيضاً عبادة.

المؤمنين كما أوضحناه آنفاً فإن قيل المؤمن غير متلبس بجميع العبادات فيصح منه طلب العبادات في الجملة قلنا إن المص أشار إلى أن العبادة المأمور بها العبادة التي أمر المكلف بها بخصوصها كالصلاة والصوم والزكاة فإنها وجبت بأمر مستقل على التعيين مثل قوله تعالى: ﴿وأقيموا الصلاة وآتوا الزكاة﴾ [البقرة: ٤٣] الآية وقوله تعالى: ﴿فمن شهد منكم الشهر فليصمه﴾ [البقرة: ١٨٥] الآية فأمر الله تعالى في هذه الآية على الإجمال بأداء العبادات المعينة المفروضة قبل نزول هذه الآية تقريراً وتأكيداً لها فالمطلوب من المؤمنين أداء ما وجب عليهم وهم متلبسون به فيكون ذلك الأداء زيادة على ما تعبدوا به قبله وإن كان عبادة على حالها كما عرفت وأما ما لم يتلبس المؤمن به بعد فلا يشمل هذا النظم الجليل فإن العبادة بخصوصها ليست بواجبة بهذا النظم الشريف لعدم التصريح به ولو قيل إنها واجبة به لكان تكليفاً بالمحال فالعبادة إنما تجب بأمر متعلق بها بخصوصها فالتي لم تجب بعد لا يتناوله هذا النظم الكريم فلا يصح طلبه منهم بهذا النظم الجليل وبهذا البيان اتضح أن هذه الآية لا تدل على فرع وحكم مخصوص بعينه ولا على وجوبه فضلاً عن وجوب الإيمان تبعاً له وبهذا التحقيق لم يتعرض أرباب الحواشي برمتهم لما عرفت وإنما أخر المؤمنين وقدم الكافرين لأن الأهم بدء العبادة والكفار غافلون عنها والمؤمنون عارفون بها وهم بالأمر والتأديب أحق من المؤمنين.

قوله: (وإنما قال ربكم تنبيهاً على أن الموجب للعبادة) الموجب لها إيجاب الله تعالى حقيقة والنعم المتوافرة **(هي الربية)** وهي المراد بالتربية من الأسباب الظاهرة لوجوبها فالمعنى أن الموجب بحسب الظاهر للعبادة هي الربوبية وجه التنبيه هو أن ترتب الحكم على المشتق يشعر عليه مأخذ الاشتقاق إذا الربوبية بضم الراء مصدر كالخصوصية وفي بعض المواضع رتبت العبادة على الخلق قال تعالى: ﴿ذلكم الله ربكم لا إله إلا هو خالق كل شيء فاعبدوه﴾ [الأنعام: ١٠٢] الآية وهو متقارب للربوبية فإنه عبارة عن تبليغ الشيء إلى كماله شيئاً فشيئاً وهو الخلق غايته أن الخلق أعم مفهوماً وفي بعض المواضع ﴿اعبدوا الله﴾ [المائدة: ٧٢] تنبيهاً على استحقاقه تعالى له بحسب ذاته كاستحقاقه بحسب أوصافه كما أشير إلى ذلك جميعاً في قوله تعالى: ﴿الحمد لله رب العالمين﴾ [الفاتحة: ٢] وكذا في قوله تعالى: ﴿اعبدو الله ربي وربكم﴾ [المائدة: ٧٢] الآية فقوله هي الربوبية بضمير الفصل المفيد للقصر أو المؤكد للقصر المستفاد من اللام إما محمول على الظاهر إذ الحصر بالنسبة إلى السبب الظاهري أي الموجب للعبادة بحسب الظاهر مقصور على صفة الربوبية الشاملة للخالقية إذ المسند إليه إذا كان معرفاً بلام الجنس يفيد قصره على المسند

قوله: وإنما قال ربكم تنبيهاً على أن الموجب للإنعام هي الربوبية فإن التربية عين الإنعام وهي أثر الربوبية ومعنى التنبيه مستفاد من ترتيب الحكم على الوصف المناسب فإن العبادة شكر الإنعام والإنعام أثر الربوبية ومقتضاه فكأنه قيل اشكروا منعمكم الذي منحكم نعمة الوجود بعد أن لم تكونوا شيئاً.

سواء كان الخبر معرفاً باللام أو لا وسواء كان معرفة أو نكرة فح ضمير الفصل يكون لمجرد تأكيد ذلك الحصر وأما كونه لقصر المسند إليه على المسند بنفسه فقد أبطل في المطول فإنه يجيء لقصر المسند على المسند إليه إذا لم يكن في الكلام ما يفيد القصر وإن وجد ذلك في الكلام فضمير الفصل يؤكد ذلك سواء كان قصر المسند إليه على المسند أو العكس ومن هذا البيان ظهر ما في بعض الحواشي[1] من الخلل أو القصر ليس بمراد بل الغرض لمجرد التقوية إذ إفادة لام الجنس أكثري لا كلي كما في قول الخنساء:

إذا قبح البكاء على قتيل رأيت بكاءك الحسن الجميلا

كذا في المطول.

قوله: (صفة جرت عليه تعالى للتعظيم والتعليل) أي فائدة هذه الصفة التعظيم والمدح لا للتقييد على الظاهر فإن الخطاب كما عرفت شامل للمؤمنين والكافرين مطلقاً والمراد رب الجميع وهو معلوم عند الكل فالصفة مادحة ومفيدة للتعظيم لا للتقييد إذ لا

قوله: صفة جرت عليه للتعظيم والتقليل هذا إذا كان الخطاب عاماً لجميع الناس وقوله ويحتمل التقييد والتوضيح على أن يكون خاصاً بالمشركين ومعنى التعليل مستفاد من ترتيب الحكم على الوصف المناسب وفي الكشاف فإن قلت ربكم ما المراد به اسم قلت كان المشركون معتقدين ربوبيتين ربوبية الله وربوبية آلهتهم فإن خصوا بالخطاب فالمراد به اسم يشترك فيه رب السموات والأرض والآلهة التي كانوا يسمونها أرباباً وكان قوله: ﴿الذي خلقكم﴾ [البقرة: ٢١] صفة موضحة مميزة وإن كان الخطاب للفرق جميعاً فالمراد به ﴿ربكم﴾ [البقرة: ٢١] على الحقيقة ﴿والذي خلقكم﴾ صفة جرت عليه على طريق المدح والتعظيم ولا يمتنع هذا الوجه في خطاب الكفرة خاصة إلا أن الأول أوضح وأصح وحاصل كلامهما أن الخطاب إن كان عاماً يكون المراد بالرب معنى خاصاً والصفة مادحة وإن كان خاصاً يكون معنى الرب عاماً والصفة موضحة والفرق أن الرب في تخصيص الخطاب بالمشركين متعدد المعنى والمربوب واحد أي طائفة واحدة فلذلك يجيء اللبس ويحتاج في إزالته إلى الإيضاح والكشف وفي تعميم الخطاب بالناس جميعاً يكون الأمر بالعكس أي الرب واحد والمربوب متعدد أي طوائف مختلفة فلا لبس حينئذٍ في الرب حتى يحتاج إلى التوضيح بصفة فلذا يحمل الوصف حينئذٍ على المدح والتعظيم وإنما تعين وتخصص معنى الرب بالرب الحقيقي في جعل الخطاب عاماً لأنه إذا خوطب به جميع الناس لا يتبادر ذهن أحد إلى غير الله تعالى فكأنه قيل يا أيها الناس اعبدوا ربكم الذي اتفقتم على ربوبيته بخلاف توجيه الخطاب إلى المشركين خاصة فإن الحاصل في ذهنهم عند سماعهم لفظ الرب معنى عام متناول للرب الحقيقي ولآلهتهم أقول في حمل معنى الصفة عند جعل معنى الرب عاماً على التوضيح نظر لأن الصفة الموضحة عند علماء المعاني هي الصفة الكاشفة وهي بمنزلة المعرف بالنسبة إلى المعرف فيقتضي حملها على الموضحة مساواتها للموصوف ومعنى الصفة هنا على ذلك التقدير اخص من معنى الموصوف فلعل الشيخين أرادا بالتوضيح المعنى اللغوي الحاصل في التقييد والتخصيص يدل عليه عطف التوضيح على التقييد على سبيل التفسير في كلام القاضي حيث قال ويحتمل التقييد والتوضيح.

---

(١) كازروني.

وجه له وأما كونها للتعليل فبناء على أن تعليق الحكم بالوصف مشعر بالعلية ولهذا لم يعد أئمة البلاغة كون الوصف للتعليل من فوائد الوصف وقد عرفت أن الربوبية شاملة للخالقية وافراد الخلق وذكره بعده للتأكيد وللإشعار بأنه أصل الأصول لكونه أول نعمة موجبة يجب الشكر عليه أولاً والظاهر أنه عام من الربوبية كما عرفت حيث لم يعتبر في مفهومه تبليغ الشيء إلى كماله كما في الرب فذكره بعده مع أن المشهور عكسه للتنبيه على تقدمه على التربية في الوجود كما أفاد مثل ذلك في قوله تعالى: ﴿وكان رسولاً نبياً﴾ [مريم: ٥١] من سورة مريم.

قوله: (ويحتمل) احتمالاً مرجوحاً **(التقييد والتوضيح)** والاحتراز عن الآلهة التي يسمونها أرباباً زيف هذا الاحتمال إذ الاحتمال الأول راجح إذ كون الخطاب عاماً للمؤمنين والكافرين هو الصواب عنده وهو في نفس الأمر كذلك حيث بين عمومه وشيد أركانه حتى ذهب إلى أن ما روي عن علقمة لاءم صحة رفعه إلى النبي عليه السلام ولو سلم صحته لا يوجب التخصيص وهذا الاحتمال بناء على التخصيص كما قال **(إن اختص الخطاب بالمشركين)** بناء على ظاهر ما روي عن علقمة وما بني على المرجوح مرجوح فلا وجه لما قيل إن الأوضح هذا الاحتمال والتقييد معناه التخصيص أي تقليل الاشتراك الناشىء من إطلاق الرب على الآلهة التي يسمونها الخ. أيضاً بخلاف الخالقية فإنها مخصوصة عندهم به تعالى: قال ﴿ولئن سألتهم من خلق السموات والأرض ليقولن الله﴾ [لقمان: ٢٥] الآية. والصفة التي تقلل الاشتراك تسمى مخصصة ولو في المعرفة والتي ترفع الاحتمال تسمى موضحة ولو في النكرة في اصطلاح المعاني وتخصيص التخصيص

قوله: ولا يمتنع هذا الوجه أي أن تكون الصفة جارية على المدح في خطاب الكفرة لأنهم يقولون الرب الحقيقي هو الله تعالى وآلهتنا شفعاؤنا عنده فإذا سمعوه من جانب الرب تعالى لم يشتبه عليهم أنه هو الرب الحقيقي إلا أن الوجه الأول وهو جعل الصفة مادحة والخطاب عام أوضح وأصح من جعلها مادحة والخطاب خاص لأنه اظهر والنظم له ادعى لما سبق من قوله لما عدد الله تعالى فرق المكلفين إلى قوله اقبل عليهم بالخطاب ولما سيأتي من أن ﴿وبشر الذين آمنوا﴾ [البقرة: ٢٥] عطف على ﴿وإن كنتم في ريب﴾ [البقرة: ٢٣] وكلاهما تفصيل لقوله تعالى: ﴿يا أيها الناس﴾ [البقرة: ٢١] قال الرازي في بيان معنى قوله إلا أن الأول أوضح وأصح أما أنه أوضح فلأن حال الكفرة يوجب أن يكون ربكم أعم وأما أنه أصح فلأن الأغلب في الصفة معنى التخصيص والتوضيح وحمل الكلام على الأغلب اصح وقد اقتفى بعض المحشيين في حل هذا التركيب أثر الرازي أقول أخذ الرازي من لفظ الأول في قوله إلا أن الأول أوضح وأصح ما ذكره أولاً من أن الخطاب للمشركين ومعنى الرب عام والصفة مخصصة ونحن أخذنا منه أنه الوجه الأول من وجهي كون الصفة مادحة فإن مراده من قوله هذا الوجه في قوله ولا يمتنع هذا الوجه هو وجه كونه الصفة مادحة والخطاب خاص بالمشركين وقد ذكر قبل هذا الوجه وجه كونها مادحة والخطاب عام فينبغي أن يكون المراد من قوله هذا الوجه ثاني ذلك الوجه وذلك الوجه هو الأول لا ما ذكره الرازي ويشهد به الاستثناء من لا يمتنع هذا الوجه فليتدبر.

بالنكرة والتوضيح بالمعرفة اصطلاح النحاة ومن هذا البيان ظهر ما في بعض الحواشي من القصور.

قوله: (وأريد بالرب أعم من الرب الحقيقي والآلهة التي يسمونها أرباباً) لما تعورف بينهم من إطلاق الرب على غيره تعالى كما في قوله تعالى حكاية: ﴿أأرباب متفرقون خير أم الله الواحد القهار﴾ [يوسف: ٣٩] فحينئذٍ يكون ﴿الذي خلقكم﴾ [البقرة: ٢١] احترازاً عن تلك الأرباب ففي قوله من الرب الحقيقي إشارة إلى أن إطلاق الرب على آلهتهم مجاز وليس هذا بمعنى إطلاق الرب عليه تعالى عندهم فحينئذٍ إطلاق الرب وأريد بهما متناولهما أيضاً لا يخلو عن اختلال أما أولاً فلأنه يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز وأما ثانياً فلأنه واقع في كلامه تعالى بلا حكاية فتعميم الرب في كلامه تعالى إلى آلهتهم في غاية الضعف ومحتاج إلى القول بأن هذا الإطلاق بناء على زعم المخاطب مع كون الإطلاق عليه تعالى بحسب نفس الأمر فالجمع بينهما وبينه تعالى في إطلاق واحد مشكل على أن إطلاق الرب مفرداً على آلهتهم غير متعارف عندهم وإنما المتعارف الإطلاق جمعاً كقوله تعالى حكاية: ﴿أأرباب متفرقون﴾ [يوسف: ٣٩] الآية. قال قدس سره في حواشي سورة الفاتحة وأما الجمع فلما لم يطلق عليه تعالى صح إطلاقه على غيره إما بالإضافة نحو رب الأرباب أو بدون الإضافة نحو قوله تعالى: ﴿أأرباب متفرقون﴾ [يوسف: ٣٩] الآية انتهى. وبالجملة لو لم يتعرض لهذا الاحتمال لكان أصوب وقد أوضحنا هذا البحث في حاشية سورة الفاتحة.

قوله: (والخلق) في العرف العام بقرينة قوله وأصله **(إيجاد الشيء)** أي إعطاء الوجود للشيء بالمعنى اللغوي الشامل للمعدوم فلا يتناول خلق العدم مع أن المصنف صرح في أوائل سورة الأنعام بأنه العدم المضاف إلى الملكة كالعمى ليس صرف العدم حتى لا يتعلق به الجعل أي الخلق إلا أن يقال اكتفى بالإيجاد عن الإعدام أو اختار هنا عدم تعلق الخلق بالعدم كما اختاره الجمهور **(على تقدير)** وهو تعيين المقدار **(واستواء)** عطف تفسير له إذ هو افتعال من المساواة وهي المعادلة المعتبرة بالذراع والوزن والكيل وهو عين تعيين المقدار لكن هذا لا يتناول ما لا مقدار له كالجزء الذي لا يتجزأ إلا أن يقال هذا بيان إفراده المشهورة على أن إيجاد الجزء الذي لا يتجزأ منفرداً مما يمكن أن يناقش فيه والمعنى إيجاد الشيء على تقدير مشتملاً على تعيين قدر فيما من شأنه التعيين كان ذلك التعيين قبل[1] الإيجاد كما هو مقتضى أصل معناه وقيل يحتمل أن يراد بالاستواء ما أبرز في الوجود على طبق ما قرر في العلم فحينئذٍ يكون تأسيساً لكن الأول هو المناسب لمعناه اللغوي وأيضاً هذا المعنى مخالف لما نقل عن الراغب وهي المعادلة المعتبرة بالذراع الخ. كما سلف.

قوله: (وأصله) أي معناه اللغوي **(التقدير)** أي التعيين **(يقال خلق النعل إذا قدرها وسواها بالقياس)** ثم نقل في العرف العام لا سيما في اصطلاح الشرع إلى الإيجاد المذكور

---

(١) قبلية زمانية أو ذاتية سيجيء التفصل.

لاشتماله ذلك التقدير وبهذا المعنى استعمل في قوله تعالى حكاية عن عيسى عليه السلام ﴿أني أخلق لكم من الطين كهيئة الطير﴾ [آل عمران: ٤٩] الآية. وقد جوز هذا المعنى المصنف في قوله تعالى: ﴿الذي خلق الموت والحياة﴾ [الملك: ٢] الآية ومن هذا تبين ضعف ما قيل وبهذا المعنى لا يستعمل في الله تعالى اعلم أن الخلق عندنا صفة قديمة فتعلقه قديم أيضاً على ما اختاره الفاضل الخيالي وحادث على استخراج المحقق التفتازاني به فح يكون المعنى والخلق مبدأ إيجاد المعدوم وعند الشافعي وهو مذهب المصنف هو عبارة عن تعلق القدرة فذلك التعلق قديم عند بعضهم وحادث عند بعض آخر منهم كما حقق بعض الأفاضل[١] في بحث القدرة فمعنى كون التعيين قبل الإيجاد كونه قبله قبلية زمانية على تقدير الحدوث وقبلية ذاتية على تقدير القدم.

قوله: (متناول[٢] كل ما يتقدم على الإنسان بالذات) فإن الابن من صيغ العموم والذي يتقدم على الإنسان بالذات الروح مع الإنسان على القول بخلقه حين يكمل خلق البدن لا قبله كما اختاره مولانا خسرو فحينئذٍ يقتضي أن يكون الخطاب إلى أبدان المخاطبين بدون أرواحهم قيل ولا يخفى فساده ولم يبين وجه الفساد لعل وجهه أن الخطاب إلى أبدان المخاطبين لكونه جماداً لا يصح لكن لا يلزم ذلك إذ الخطاب هنا مثل الخطاب في قوله تعالى: ﴿هو الذي خلقكم من طين﴾ [الأنعام: ٢] الآية وقوله تعالى: ﴿كيف تكفرون بالله وكنتم أمواتاً فأحياكم﴾ [البقرة: ٢٨] الآية فما هو جوابكم هناك فهو جوابنا هنا وسره أن الخطاب إلى الإنسان وهو عبارة عن الروح والبدن وإعلام أنكم مخلوقون من جماد ومخلوق أرواحكم قبل خلق أبدانكم قبلية ذاتية وهذا مراد مولانا خسرو فإنه فسر المتقدم بالذات على غيره ما يرتفع الغير بارتفاعه بلا عكس كالحياة مع العلم وفيما نحن فيه كالروح مع الإنسان على القول بخلقه حين يكمل خلق البدن لا قبله فأراد بالإنسان في قوله مع الإنسان البدن فأراد بالتقدم بالذات التقدم بالطبع وهو تقدم المحتاج إليه على المحتاج ولا يكون علة كتقدم الواحد على الاثنين وبعد التي واللتيا

قوله: متناول كل ما تقدم بالذات أو بالزمان فيه فوجه من مذهب الفلاسفة فإنه إن أريد بالإنسان النوع بكماله وكان الخطاب للنوع يكون المراد بالذين من قبلكم العلل العالية التي هي العالية التي هي العقول ونوع الإنسان عندهم قديم والعقول متقدمة على نوع الإنسان تقدماً ذاتياً عندهم لا زمانياً وإن أريد به أشخاص الإنسان والخطاب للموجودين وقت نزول الآية ومن سيوجد يكون المراد من قبلكم من تقدم على الموجودين من الأشخاص البشرية الذين مضوا وتقدموا عليهم تقدماً زمانياً.

---

(١) مولانا الخيالي.

(٢) التناول معناه الحقيقي الأخذ يقال ناوله كذا إذا اعطاه فتناول أي أخذه ثم تجوز به عن الشمول وشاع حتى صار حقيقة فيه في كلام الناس وفي اصطلاح المصنفين ولم يرد في كلام العرب بهذا المعنى كما قيل.

تجريد الكلام عن التقدم بالذات أحسن وأولى إذ لو أريد به ما اختاره مثلاً خسرو فلا يخلو عن بعد وإن صح ولو أريد به ما يتوقف عليه وجوده[١] كما ذهب إليه البعض فهو متقدم عليه بالزمان وإن أريد ما اصطلح عليه الحكماء كما تعرض له بعض مع جرحه وشرحه بلا طائل فلا وجه له أصلاً مع أنه يرد عليه الاعتراض بأن كلام المصنف يخالف مذهب الأشاعرة فإنهم لا يثبتون التقدم الذاتي لغير الله تعالى وينفون أن يكون شيء علة لشيء ويقولون باستناد الممكنات إلى الله تعالى بلا واسطة وقد اعترف به المصنف[٢] في قوله تعالى: ﴿خَتَمَ ٱللَّهُ عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ﴾ الآية واعتراض آخر من أن جعل القبلية شاملة للتقدم الذاتي والزماني جيد لو ساعده اللغة وإن أمكن الجواب بأن قبل ظرف زمان حقيقة واستعماله في الذاتي مجاز بجامع التقدم غايته أنه يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز وهو جائز عند المصنف والكل تكلف يجب صون النظم الجليل عن مثله ولقد أصاب صاحب الإرشاد حيث لم يتعرض للتقدم الذاتي بل اكتفى بالزماني حيث قال ومن ابتدائية متعلقة بمحذوف أي كانوا من زمان قبل زمانكم وقيل خلقكم من قبل خلقكم وأقيم الضمير مقامه الخ والمراد بهم من تقدمهم من الأمم السالفة انتهى. وكذا لم يتعرض له بعض المتأخرين.

قوله: (أو بالزمان) كتقدم السموات والأرض والعناصر وما يتولد منها فالأولى ما سلف من الأمم السالفة لأن الذين من صيغ العقلاء والتعميم إلى غير العقلاء يحتاج إلى التمحل وأما التخصيص بغيرهم فلا يعرف له[٣] وجه وفيه تذكير لعظم إنعامه بأن أنعم عليهم قبل خلقهم بمدة طويلة بخلق ما له مدخل في الجملة في وجودهم فإن خلق الأصول انعام على الفروع وتقديم خلق المخاطبين لأنهم المواجهون بالعبادة فلا جرم أنه يقتضي التقديم أو خلقهم إنعام لهم بالذات وخلق آبائهم وموادهم انعام لهم بالواسطة.

قوله: (منصوب معطوف على الضمير المنصوب في ﴿خلقكم﴾ [البقرة: ٢١]) احتراز عن توهم عطفه على الضمير المجرور من غير إعادة الجار في فصيح الكلام ولما فيه من الفصل بنعت المضاف إليه لكن لا اختلال في المعنى إن اعتبر ذلك العطف وقد قرأ حمزة بجر الأرحام في قوله تعالى: ﴿تساءلون به والأرحام﴾ [النساء: ١] عطفاً على الضمير المجرور وإن قال المصنف وهو ضعيف وقد وقع هذا العطف في فصيح الكلام لأن قراءة حمزة من المتواترات.

قوله: معطوف على الضمير المنصوب في ﴿خلقكم﴾ فالمعنى خلقكم وخلق الذين من قبلكم.

---

(١) مع أن صحة على عدل من تحدث الأرواح مع البدن دون قول من تحدث قبله بألفي عام كما ورد في الحديث الشريف.

(٢) أي والأكثر فيها الظرفية الزمانية وقد يكون للمكانية كبعد وهي في غير هذا مجاز مثل استعماله في التقدم في الشرف وفي الرتبة وكذا بعد ولفظ مع.

(٣) فيه إشارة إلى ما في الحاشية الخسروية من الاختلال.

قوله: (والجملة) أي جملة ﴿الذي خلقكم﴾ [البقرة: ٢١] **(أخرجت مخرج المقرر عندهم)** أي عند المخاطبين يعني بطريق الوصف فإنه يقتضي علم المخاطب ولذا قالوا إن الإخبار بعد العلم بها أوصاف والأوصاف قبل العلم بها إخبار ويرد عليه أن صاحب الكشاف أشار في قوله تعالى: ﴿هدى للمتقين الذين يؤمنون بالغيب﴾ [البقرة: ٢، ٣] إلى أن المتقين إن حمل على المعنى الشرعي فإن جعل خطاباً لمن عرف تفصيله كانت الصفة مادحة وإلا كانت كاشفة فيفهم منه أن الأوصاف قبل العلم بها قد تكون أوصافاً والاعتذار بأنه اللهم إلا أن يخص الأوصاف في عرفهم بغير الكاشفة ليس بتام فإن كلامهم مطلق ولا قرينة للتقييد ولو قيل مراده إن الصلات لا بدّ من كونها معلومة الانتساب إلى الموصول عند المخاطب ولذا يعرف الموصول بما فيها من العهد واشترط فيها الخبرية والمخاطبون هنا المشركون إما خاصة أو لكونهم داخلين[1] تحت الخطاب لكان أسلم من تلك المناقشة فأجاب أولاً بقوله **(إما لاعترافهم به كما قال)** وهو الظاهر الراجح لدلالته عليه قوله تعالى: ﴿ولئن سألتهم من خلقهم ليقولن الله﴾ [الزخرف: ٨٧] وهذا يدل على اعترافهم بخلقهم وقوله تعالى: ﴿ولئن سألتهم من خلق السماوات والأرض﴾ [العنكبوت: ٦١] إلى هنا ﴿ليقولن الله﴾ [العنكبوت: ٦١] وهذا دليل على اعترافهم بأنه تعالى خالق من قبلهم وفيه نوع رمز إلى أن المراد بمن قبلهم السموات والأرض كما اختاره مولانا خسرو وقد عرفت أن الظاهر أن الأمم السالفة والأصول الماضية كما يؤيده التعبير بالذين.

قوله: والجملة أخرجت مخرج المقرر عندهم أي وجملة ﴿خلقكم﴾ [البقرة: ٢١] الواقعة صلة الذي أخرجت مخرج ما هو ثابت مقرر معلوم عندهم وجه إخراجها مخرج المقرر هو إيقاعها صلة الذي فإن الصلات لا بد أن تكون معلومة الانتساب عند المخاطب إلى الموصول وكذلك الصفات.

قوله: أو لتمكنهم من العلم به فجعل القدرة على العلم بأن الله خالقهم علماً به فلما كان ذلك معلوماً عندهم حقيقة أو كان كالمعلوم أخرج مخرج التأنيث المقرر عندهم حيث جعل صلة الذي.

قوله: على اقحام الموصول الثاني والأصل والذين قبلكم فأقحم الموصول الثاني وهو من بين الذين وصلته التي هي قبلكم فصار بعد الاقحام مثل ما قيل والذين الذين قبلكم فإن الذين الثاني فيه مثل يتم الثاني المقحم بين المضاف أعني يتم الأول والمضاف وهو عدي في قول جرير وتمام البيت:

لا يلقينكم في سوءة عمر

أي في مكروه وعمر هو رجل تيمي وذلك أنه أراد أن يهجر جريراً فقال جرير لقبيلة عمر لا تتركوا عمر يهجوني فيصيبكم شري قال صاحب الكشاف وهي قراءة زيد بن علي ﴿والذين من قبلكم﴾ [البقرة: ٢١] وهي قراءة مشكلة ووجهها على أشكالها أن يقال أقحم الموصول الثاني بين الأول وصلته تأكيداً كما اقحم جرير في قوله يا تيم تيم عدي لا أبا لكم تيم الثاني بين الأول وما أضيف إليه نقل الطيبي عن صاحب الكشاف أنه قال فإن قيل يا تيم كلام مقيد بنفسه فمجاز وقوع تيم الثاني تأكيداً له

---

(١) وصورة عموم الخطاب يمكن حمل الكلام على التغليب.

قوله: (أو لتمكنهم من العلم به) فيكون إخراجاً للكلام على مقتضى خلاف الظاهر موافقاً لمقتضى الحال فإن غير العالم قد ينزل منزلة العالم لوضوح الدليل القائم أشار إليه بقوله (بأدنى نظر) أي بنظر سهل غير عميق فيلقى إليه الكلام الذي يليق أن يلقى إلى العالم بالفعل وأنت خبير بأنه لما دل الآيتان المذكورتان على علمهم بذلك فما الباعث إلى التنزيل المذكور إلا أن يقال إن هذا بالنسبة إلى من لا يعلم من الدهري كما قيل[1] في قوله تعالى: ﴿قال ربنا الذي أعطى كل شيء خلقه ثم هدى﴾ [طه: ٥٠] فإن الكلام مع فرعون وهو دهري غير عارف فنزل تمكنه من العلم به منزلته فكذا هنا لكن وجود الدهري في المخاطبين المشركين محل تأمل فالاكتفاء بالأول أحسن وأولى والقول بأنهم غير معترفين بغاية الخلق وإن اعترفوا بنفسه كما ينطق به قوله تعالى: ﴿ولئن سألتهم﴾ [التوبة: ٦٥] الآية قليل الجدوى فإنه لا معنى لغاية الخلق ونفسه وإن أراد كيفية الخلق فكل الناس سواء فيه فإذا اعترفوا بأنه تعالى خالق الكل كما نطق به الآيتان أو لتمكنهم من العلم به حسن إخراج الجملة يخرج المفرد عندهم وأما التوحيد فلا تعرض له في هذه الجملة صريحاً وإن لزم فلا معنى للإشكال بأن تمكنهم بأدنى نظر إنما هو العلم بوجود الصانع وأما كونه واحد أو خالق الكل فيحتاج حصول العلم به إلى مزيد تأمل على أن الفرق تحكم لأن المراد بالتمكن لقوة برهانه وترك التعقيب والتمسك بالإنصاف والنظر الصحيح في ترتيب مقدماته فلا ريب أن لا فرق بينهما.

قوله: (وقرىء من قبلكم) بفتح الميم القراءة المشهورة بمن المكسورة الجارة والتقدير والذين خلقهم قبل خلقكم فحذف الفعل الذي صلته وأقيم متعلقه مقامه كما قاله أبو البقاء يعني أن من قبلكم ظرف مستقر وقد مر أن الفعل الخاص يليق بالتقدير في الظرف المستقر إذا قامت قرينة عليه وهنا كذلك فلا وجه لاشكال البعض بأن من قبلكم ليس في الإخبار به عن الأعيان فائدة[2].

بخلاف ﴿والذين﴾ [البقرة: ٢١] في الآية فإنه غير مفيد فكيف يجوز تأكيده أقول ولعل هذا هو جهة إشكال هذه القراءة عنده ثم قال والجواب إن الذين مفيد أيضاً فائدة الإشارة وإن كان المشار إليه مبهماً ولهذا يرجع الضمير إليه والضمير إنما يرجع إلى المفيد فإنك تقول الذي فعلته وقال الشيرازي وأنا لا استحسن هذا الكلام سؤالاً وجواباً فإن ذلك بمنزلة التأكيد اللفظي فإنه قد يكون بإعادة عين اللفظ الأول وقد يكون بذكر مرادفه وذلك جار في الحروف فضلاً عن الموصولات ثم الجواب أن تيم وهو الذي يقول في المفصل والموصول ما لا بد له في تمامه اسماً من جملة تردفه من الجمل التي تقع صفات ولعمري إن في الاعتراف بإشكاله تسامحاً لأن التأكيد اللفظي بمرادف كثير وبإعادة عينه أكثر وقد ذهب الأخفش في نحو ما إن زيد قائم إلى أن إن للتأكيد.

---

(١) إلا أن يقال إن الخطاب عام للمشركين قاطبة غير مختص بأهل مكة ولا شك في وجود الدهري حين النزول في اقطار الأرض.

(٢) قيل وقد أشكل بأن الجار والمجرور لا يصح أن يكون صلة إذا جاز أن يخبر به عن المبتدأ ومن قبلكم ناقص ليس في الإخبار به عن الأعيان فائدة فلا يصح أن يقع إلا بتأويل فكذلك حكمه في الصلة وتأويله =

قوله: (على اقحام الموصول الثاني بين الأول وصلته) دفع إشكال بأن فيها موصولين والصلة واحدة أو بأن الموصول الثاني مع صلته مفرد فلا يصلح أن يكون صلة للأول والأظهر هو الأول فدفعه بأن الموصول الثاني مقحم أي زائد وأصل معنى الإقحام إدخال شيء في آخر بعنف ثم استعمل في الزيادة لأنها من قبيل الإدخال المذكور بدون ملاحظة عنف.

قوله: (تأكيداً) أي تأكيداً لفظياً[1] بمرادفه كتأكيد الضمير[2] المرفوع المتصل بالضمير المنصوب وأما قوله قدس سره إنه تأكيد لفظي إلا أنه عدل عن اللفظ الأول إلى ما هو بمعناه احترازاً عن بشاعة التكرار فيؤدي إلى السخافة لأنه يستلزم أن لا يقع التأكيد بتكرير اللفظ الأول في كلام الفصحاء لا سيما في كلام الله الأعلى قال المصنف في سورة المرسلات مع أن التكرير للتوكيد حسن شائع في كلام العرب نعم يرد عليه أن الموصول بدون صلته لا يفيد شيئاً فكيف يؤكد ولو بمرادفه أو بالتأكيد المعنوي ومن ههنا اختار بعضهم أن من موصولة أو موصوفة وهي خبر مبتدأ مقدر فما بعده صلة أو صفة وهو مع المقدر صلة الموصول الأول أي الذين هم أشخاص كائنون قبلكم وجوابه على ما نقل عن صاحب الكشاف أن الموصول يفيد الإشارة وإن كان المشار إليه مبهماً ولهذا يرجع الضمير إليه والضمير إنما يرجع إلى المفيد فإنك تقول الذي فعلته والحروف يجري فيها التأكيد مع أنها غير مفيدة بدون متعلقه ولو كان عدم الإفادة مانعاً من التأكيد لم يجز ذلك فيها فالموصول لكونه اسماً أولى بذلك وإلى هذا التفصيل أشار صاحب الكشف إجمالاً فقول البعض إن النحاة قد نصوا على امتناع تأكيد الموصول قبل تمامه بصلته[3] غير مسلم عند الشيخين.

قوله: (كما أقحم جرير في قوله:

يا تيم تيم عدي لا أبا لكم تيماً الثاني بين الأول وما أضيف إليه)

تأييد لصحة كون الموصول قبل صلته مؤكداً لأنه مستبعد لما عرفت بقول الشاعر حاصله أن المضاف إليه بمنزلة جزء المضاف ومع ذلك يؤكد فكذا هنا وتيم بفتح التاء الفوقية وسكون الياء التحتية أصله العبد ومنه تيم الله ثم سمي به عدة قبائل ومنها تيم عدي منها عمر المذكور وهو عمر بن لجاء أي يا تيم تيم عدي لا أبا لكم لا يلقينكم في سوأ عمر ولا أبا لكم كلمة مدح والمعنى لا يوقعنكم عمر في مكروه لأجل تعرضه لمهاجاتي فامنعوه عن مهاجاتي حتى تأمنوا عن شري فخاطب جرير قبيلته لما بلغه عنه أنه هجاً وقال لهم لا تتركوا عمر أن يهجوني فيصيبكم شري بأن أهجوكم بسببه فمراده بالشر والمكروه

= ان ظرف الزمان إذا وصف لفظاً أو تقديراً مع القرينة الواضحة صح الإخبار به والوصل فتقول نحن في يوم طيب وما هنا بتقدير في زمان قبل زمانكم وجوابه ما ذكر في أصل الحاشية.

(١) وجوز كون المراد مجرد التقرير لأن الزياة تفيد تقوية الكلام في كلامهم لكن الحمل على التأكيد الاصطلاحي حسبما أمكن أحسن وقد عرفت الإمكان.

(٢) ومثل هنيئاً مريئاً كما نقل عن الشيخ الرضي.

(٣) سواء كان تأكيداً اصطلاحياً أو غير اصطلاحي.

الهجو ويجوز في تيم الأول الضم والفتح والثاني مفتوح فقط وتفصيله مذكور في النحو قوله الثاني مفعول أقحم أي تيم الأول مضاف إلى عدي والثاني مقحم بينهما للتأكيد.

قوله: (حال من الضمير في ﴿اعبدوا﴾ [البقرة: ٢١]) فحينئذٍ يجعل قوله تعالى: ﴿الذي جعل لكم الأرض فراشاً﴾ [البقرة: ٢٢] مبتدأ خبره فلا تجعلوا بتأويل كما سيأتي فلا يرد اعتراض المحقق التفتازاني بأنه على هذا التقدير يلزم توسيط بين وصفي مفعول العامل في الحال فإن ﴿الذي جعل لكم الأرض فراشاً﴾ [البقرة: ٢٢] موصول بربكم صفة أو مدحاً منصوباً أو مرفوعاً رجح هذا الاحتمال لأن كونه حالاً من مفعول ﴿خلقكم﴾ [البقرة: ٢١] يحتاج إلى التأويل كما ستعرفه فلهذا السر اختار الأبعد أولاً ثم الإشارة إلى الأقرب فلا يقال إنه قطع من الأقرب إلى الأبعد بلا جهة.

قوله: (كأنه قال اعبدوا ربكم راجين) حمل لعل على الترجي وهو الطمع في حصول أمر محبوب ممكن الوقوع ولما كان هذا محالاً عليه تعالى شأنه حمل على الرجاء للمخاطب فإنه كما يجيء لرجاء المتكلم يجيء لرجاء المخاطب ولرجاء غيرهما والظاهر أنه حقيقة في الكل كما صرح به بعض المحشيين[1] والأظهر أنه حقيقة في رجاء المتكلم ويؤيده قولهم إنه لإنشاء الترجي والإنشاء لا يكون إلا من المتكلم وقال الرضي إن لعل إذا وقعت في كلام علام الغيوب تكون لرجاء المخاطبين عند سيبويه وهو الحق لأن الأصل في الكلمة أن لا تخرج عن معناها بالكلية انتهى. فهو أيضاً مؤيد لما قلنا لكن الإنشاء لما لم يقع حالاً أوله براجين كما قيل أو لما لم يكن لعل هنا لإنشاء الترجي لأنه ليس من المتكلم ولا معنى لإنشاء المتكلم رجاء المخاطب تمحض لمعنى الرجاء وتأويله براجين لكون الجملة في معنى المفرد ولذا اكتفى بالضمير عن الواو مع أن الجملة اسمية والضمير المستتر في راجين ضمير الخطاب ولا يلزم وجوب القيد من وجوب المقيد فلا إشكال بأن الحال قيد لعاملها وهو الأمر هنا والأصل فيه الوجوب فيقتضي وجوب الرجاء المقيد به العبادة المأمور بها مع أن ذلك الرجاء ليس بواجب على أن الأمر هنا أعم من الوجوب كما

قوله: راجين أن ينخرطوا هذا على حمل معنى الترجي في لعل على الحقيقة بخلاف جعله حالاً من مفعول ﴿خلقكم﴾ [البقرة: ٢١] فإنه على المجاز المستعار ولا يجوز حمله على الحقيقة بأن يكون المعنى خلقكم راجين للتقوى لأنهم في وقت خلقهم لم يكن لهم شعور بالرجاء ولا بالتقوى واعترض عليه بأنه لم لا يجوز أن يكون حالاً مقدرة لا يقال لأنهم في حال الخلق ليسوا بمقدرين الرجاء كما أنهم ليسوا براجين لأنا نقول هب أنه لا يجوز أن يكونوا مقدرين للرجاء بكسر الدال فيكونوا مقدرين للرجاء بالفتح كما في قوله تعالى: ﴿وبشرناه بإسحاق نبياً﴾ [الصافات: ١١٢] فإن معناه على ما في الكشاف وبشرناه بوجود إسحاق نبياً أي بأن يوجد مقدراً نبوته.

---

(١) وهو السيالكوتي حيث قال يعني إن لعل على حقيقتها وهي الترجي سواء من المتكلم أو المخاطب أو غيرهما انتهى والعهدة عليه.

هو الظاهر وفيه كلام في الأصول كذا قيل ولمتانة الاشكال رجح الاحتمال الأخير وإن كان فيه إشكال آخر كما ستعرفه وبعضهم حمل الأمر على الاستحباب لكن لا يلائم قول المصنف فإن من لوازم وجوب الشيء وجوب ما لا يتم إلا به فإنه يقتضي حمله على الوجوب وإن لم يحمل عليه فلا أقل من حمله على أعم من الوجوب فالتعويل على ما ذكرناه من أنه لا يلزم من وجوب المقيد وجوب القيد بل الفائدة من التقييد الإرشاد إلى ما هو أكمل العبادات وأفضل الطاعات فإنه أفضل المناجاة.

قوله: (أن تنخرطوا في سلك المتقين) الانخراط بمعنى النظم ولهذا اقترنه بالسلك وهو الخيط الذي ينتظم فيه الدرر وفيه استعارة بديعة فكن على بصيرة ومثل هذا لا يلزم أن يسمع بخصوصه من العرب بل لا بدّ من أن يسمع نوعه وفي قوله **(الفائزين بالهدى)** إشارة إلى أن المراد بالتقوى هنا هي المرتبة الثالثة فلا وجه للإشكال بأنه لا معنى لتقييد العبادة برجاء التقوى لأن الرجاء ينافي الحصول وهذا عجب إذ أرباب التقوى بالمرتبة الأولى والثانية مأمورون بالعبادة راجين بوصول هذه المرتبة الثالثة وأما أصحاب المرتبة الثالثة وإن كان الأمر المذكور يتناولهم لكنه ليس مخصوصاً بهم بل يتناول أهل المرتبتين كما سلف فأسند ما هو لأغلب الافراد من الرجاء إلى الكل وهو شائع في كلامهم أو بالنسبة إليهم رجاء ثباتهم إذ قد عرفت في توضيح قوله تعالى: ﴿اهدنا الصراط المستقيم﴾ [الفاتحة: ٦] أن السير في معرفة الله تعالى غير متناه بل السير إلى معرفة الله تعالى أيضاً غير متناه ومن هذا ينكشف أن حمل التقوى على المرتبة الثانية بل الأولى صحيح هنا بالحمل على رجاء دوامها وثباتها فكأن أرباب الحواشي ذهلوا عن التحقيق في قوله تعالى: ﴿اهدنا الصراط المستقيم﴾ [الفاتحة: ٦] وأطنبوا الكلام ههنا بلا طائل الفائزين بالهدى في الدنيا آية مرتبة من الهداية قال المصنف في تفسير قوله تعالى: ﴿اهدنا﴾ [الفاتحة: ٦] الآية فإذا قاله العارف الواصل عنى به أرشدنا طريق السير فيك انتهى. وإذا نظر إلى أن العارف الواصل داخل تحت الأمر هنا فالمعنى بالنسبة إليهم اعبدوا ربكم راجين طريق السير في العرفان في كل حين وزمان وأما بالنسبة إلى غير العارفين فالمعنى اعبدوا ربكم راجين الوصول إلى مرتبة العارفين فإن الوصول إليها مطلوب المقربين **(والفلاح)** في العقبى وإنما ذكره لدفع ما قيل[1] إن اللائق بالبلاغة القرآنية أن يعتبر من أول الأمر غاية عبادة ربهم ما هو لذة لهم وهو الثواب الجزيل وإن كان التقوى مفضياً إليه وجه الدفع هو أن التعرض إلى السبب تعرض إلى المسبب وهو الثواب المسبب عن التقوى وبهذا علم غاية متاعبهم التي لأجلها يستحقر مشاقها مع الإشارة الخفية العلية إلى أن العابد ينبغي أن يرجو بعبادته الوصول إلى المرتبة العليا من التقوى وهي أن يتنزه عما يشغل سره عن الحق ويتبتل إليه بشراشره وهذه لذة الروحانية التي ينسى في جنبها جميع لذة الجسمانية وغفل عن هذه النكتة الأنيقة كثير

---

(١) غايته يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز إن قيل إن الدوام في الشيء يكون اطلاق الشيء عليه مجازاً وهو جائز عند المصنف ذلك أن تقول لعموم المجاز.

من المهرة وظنوا أن اللائق بالبلاغة القرآنية أن يعتبر من أول الأمر ما هو لذة لهم الخ.

قوله: (المستوجبين) بصيغة التثنية صفة للهدى والفلاح موضحة أو مادحة أي المقتضيين **(لجوار الله تعالى)** بمقتضى وعده تعالى وجوز كونه بصيغة الجمع صفة للمتقين والميل إلى القرب أقرب والمراد بالجوار التقرب المعنوي منه تشبيهاً للمعقول بالمحسوس استعارة مصرحة ويحتمل التمثيل.

قوله: (نبه على أن التقوى منتهى درجات السالكين) وأول منازل الواصلين العارفين لما عرفت في سورة الفاتحة من أن العارف لا نهاية في سيره كلما ألقى عصاه بدا له سفر والمراد بالتقوى المرتبة الثالثة ومن هذا قال **(وهو التبرؤ من كل شيء سوى الله إلى الله)** حتى من نفسه وإذا أراد أن يرى شيئاً رأى الله قبله أو معه وجه التنبيه هو أنه تعالى لما أمر بالعبادة وهي نفس المرتبة الثانية من التقوى وهي التجنب عن كل ما يؤثم من فعل أو ترك علم أن المراد بالتقوى المرجو حصولها هو التقوى الحقيقي وهي المرتبة الأولى وكونه منتهى درجات السالكين فإنه لو كان مرتبة فوق تلك المرتبة لقيد الأمر بالعبادة بتلك المرتبة والتعبير بالتنبيه للاشعار بأن ذلك مما يمكن بالالتفات إليه أن يعلم فيكون بمنزلة البديهي وما سبق في بيانه كالتنبيه عليه قيل وبقوله نبه الخ اندفع ما قاله قدس سره في شرح المفتاح من أنه لا فائدة في جعله حالاً من فاعل ﴿اعبدوا﴾ [البقرة: ٢١].

قوله: (وأن العابد) أي نبه به على أن العابد كله على أن اللام للاستغراق ولاستغراق المفرد أشمل كما قيل اختاره **(ينبغي)** أي يجب **(أن لا يغتر بعبادته)** حيث إنه تعالى أمره بالعبادة راجياً دخوله في سلسلة المتقين الفائزين غير جازم إياه إذ الاعتبار بالخواتم وهي غير معلومة وإلى هذا أشار بقوله **(ويكون ذا خوف ورجاء)** وأيد ذلك حيث قال **(كما قال تعالى: ﴿يدعون ربهم خوفاً وطمعاً﴾** [السجدة: ١٦] **﴿ويرجون رحمته ويخافون عذابه﴾** [الإسراء: ٥٧]) داعين إياه خوفاً من سخطه وإن كان محسناً في عبادته فإن كثيراً من الأولياء فضلاً عن سائر الأتقياء أدركهم الشقاء المؤيد نعوذ بالله الذي غمر عباده باللطف المخلد فكيف ينبغي لهم أن يغتر بعبادتهم وبعد ظهور الفائدة الرشيقة اندفع ما قاله المحقق التفتازاني وتبعه غيره من أن تقييد العبادة بترجي التقوى **(وما يترتب عليها من المثوبة الحسنى ليس له كثير فائدة ومعنى إنما المناسب تقييدها بالتقوى واقترانها برجاء ثواب التقوى والاندفاع ظاهر ومراده تزييف كون ﴿لعلكم تتقون﴾** [البقرة: ٢١] **حالاً من ضمير**

قوله: نبه به على أن التقوى منتهى درجات السالكين هذا المعنى مستفاد من جعل رجاء التقوى علة غائية للعبادة بجعل جملة ﴿لعلكم تتقون﴾ [البقرة: ٢١] حالاً من فاعل ﴿اعبدوا﴾ فإن الحال قد تجيء في مقام التعليل كما في قولك ضربت زيداً مؤدباً فإن معناه منسحب إلى معنى ضربته للتأديب.

قوله: وأن العائد ينبغي أن لا يغتر بعبادته هذا المعنى مفاد من كلمة لعل الموضوعة للترجي الدال على عدم القطع بحصول المرجو.

﴿اعبدوا﴾ وكذا مراده قدس سره ثم المراد بالخوف الخوف من سخطه وعقابه وجه انفهامه من النظم الجليل هو أنه لما كان حصول تلك المرتبة من التقوى وما يترتب عليها من المثوبة الحسنى مرجوا غير مقطوع به كان حصول الخوف من العقاب منفهما من ذلك إذ لو لم يكن ذلك منفهماً لكان الثواب المترتب على التقوى مقطوعاً به والملازمة وانتفاء اللازم واضحان والقول بأن ذلك غير منفهم وإن المنفهم خوف عدم حصول المرجو وكونه مراداً لا يلائم قوله كقوله تعالى: ﴿ويرجون رحمته﴾ [الإسراء: ٥٧] الآية من سوء الفهم).

قوله: (أو من مفعول ﴿خلقكم﴾ [البقرة: ٢١]) عطف على قوله من الضمير في ﴿اعبدوا﴾ [البقرة: ٢١] قوله (والمعطوف عليه) وهو الذين من قبلكم عطف على مفعول ﴿خلقكم﴾ وهذا مختار الزمخشري أخره المصنف لأن فيه إخراج لعل عن حقيقتها بالكلية ولا يصار إليه إلا عند التعذر وما أورد على المصنف في الوجه الذي اختاره قد عرفت دفعه.

قوله: (على معنى أنه خلقكم ومن قبلكم في صورة من يرجى منه التقوى) أشار به إلى أنه على هذا الوجه لا يمكن حمل لعل على الترجي أما بالنسبة إلى المتكلم لاستحالة الترجي على علام الغيوب وأما بالنسبة إلى المخاطبين لأنهم في ابتداء الخلق لم يكونوا من أهل الرجاء وأما حين العبادة فهم من أهل الرجاء فلذا حمل عليه في ذلك الوجه وأما جعلها حالاً مقدرة فلا مساغ له لأن المقدر في ابتداء الخلق التقوى لا رجاؤها كذا قيل لكن قوله لأن القدر في ابتداء الخلق التقوى لا رجاؤها ضعيف لأنه قد عرفت أنهم لم يكونوا من أهل الرجاء فيصح أن يقال إنهم حين الخلق مقدر رجاؤهم لعدم تحقق الرجاء منهم بالفعل وهو شرط الحال المقدرة غاية الأمر أنهم مقدر تقويهم كما قال تعالى: ﴿وما خلقت الجن والإنس إلا ليعبدون﴾ [الذاريات: ٥٦] وهذا لا ينافي تقدير رجاء التقوى أيضاً لكن الشيخين لم يلتفتا إليه لقلة الجدوى بل جنحا إلى الاستعارة التمثيلية ولهذا قال المصنف في صورة من يرجى منه التقوى وهذا اللفظ صريح في الاستعارة التمثيلية قيل فلا وجه لمن جعله حقيقة شبه صورة منتزعة من حال خالقهم بالقياس إليهم بعد أن مكنهم من التقوى وتركها مع رجحانها منهم بحال الراجي والمرجو منهم ورجاؤه إلا أنه ذكر من المشبه به ما هو العمدة فيه وهو كلمة لعل كما مر نظيره في قوله تعالى: ﴿خَتَمَ ٱللَّهُ عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ﴾ الآية وجه التشبيه أيضاً صورة منتزعة وهي كون متعلقهما غير معلوم أن يقع وأن لا

قوله: أو عن مفعول ﴿خلقكم﴾ والمعطوف عليه أي أو حال عنه وعن الذي عطف هو عليه وهو الموصول الثاني أعني ﴿والذين من قبلكم﴾ [البقرة: ٢١].

قوله: على معنى أنه خلقكم ومن قبلكم في صورة من يرجى منه التقوى بيان لوجه استعارة لعل على وجه التمثيل كما قال صاحب المفتاح فشبه حال المكلف الممكن من فعل الطاعة والمعصية بحال المرتجي المتخير بين أن يفعل وأن لا يفعل ثم استعير لجانب الشبه لعل وقرينة الاستعارة علم الذي لا يخفى عليه خافية.

يقع مع رجحان[1] جانب الفعل وجوز أرباب الحواشي أن يكون استعارة تبعية بأن يقال استعمل كلمة لعل الموضوعة للترجي في طلب التقوى منهم بعد اجتماع أسبابه ودواعيه والجامع ما ذكره المصنف بقوله لترجح أمره الخ أي كون متعلق كل واحد منهما غير بين أن يفعل وأن لا يفعل مع رجحان جانب الفعل وأنت خبير بأن قوله في صورة من يرجى منه التقوى صريح في الاستعارة[2] التمثيلية كما سلف نعم إنه حسن في حد ذاته لكن شرح كلام المصنف بهذا ليس بحسن قيل قال صاحب الكشاف لعل في الآية واقعة موقع المجاز لا الحقيقة لأن الله تعالى: خلق عباده لتعبدهم بالتكليف وركب فيهم العقول والشهوات وأزال العلة في إقدارهم وتمكينهم وهداهم النجدين ووضع في أيديهم زمان الاختيار وأراد منهم الخير والشر والتقوى فهم في صورة المرجو منهم أن يتقوا لترجح أمرهم وهم مختارون بين الطاعة والعصيان كما ترجحت حال المرتجي بين أن يفعل وأن لا يفعل ولما كان هذا مبنياً على قاعدة الاعتزال لأنا لا نسلم أنه وضع زمام الاختيار في أيديهم وأراد منهم الخير والتقوى بل طلب والإرادة غير الطلب عدل عنه المصنف فقال على معنى أنه خلقكم الخ انتهى. فإن الإرادة لا يتخلف عنها المراد عند مشايخنا أهل السنة فلا يصح أن يقال وأراد منهم الخير والتقوى فإن كثيراً من الناس لم يفعلوا الخير والتقوى فيلزم التخلف المذكور وهو محال في حقه تعالى لاستلزامه النقص والعجز وأما الطلب فيجوز تخلف المطلوب عنه إذ لا نقص فيه وأما المعتزلة فقد جوزوا تخلف المراد عن الإرادة فوقعوا في هذه الورطة العظيمة.

قوله: (لترجح أمره)[3] أي التقوى بتأويل الاتقاء أو ما ذكر أي كما أن شأن المرجو

قوله: لترجح أمره أي لتردد أمر من يرتجي منه التقوى بين أن يكون وبين أن لا يكون وهذا المعنى هو الجامع بين المستعار له والمستعار منه المصحح لاستعارة لعل للمشبه أو المعنى لرجحان أمره في حصول المرجو نظراً إلى تعاقد أسبابه ودواعيه والظاهر أن مراده من لفظ الترجح هذا المعنى الأخير لذكره الأسباب والدواعي دون الصوارف والأول هو الأنسب لأن يكون جامعاً إذ غالب أمر الراجي التردد بين حصول مرجوه وبين لا حصوله لغلبة ظنه في الحصول دل عليه كلام صاحب الكشاف حيث قال إن قوله ﴿خلقكم﴾ [البقرة: ٢١] ﴿لعلكم تتقون﴾ [البقرة: ٢١] لا يجوز أن يحمل على رجاء الله تقواهم لأن الرجاء لا يجوز على عالم الغيب والشهادة وحمله على أن يخلقهم راجين للتقوى ليس بسديد ولكن لعل في الآية واقعة موقع المجاز لا الحقيقة لأن الله عز وجل خلق عباده ليتعبدهم بالتكليف ركب فيهم العقول والشهوات وازاح العلة في اقدامهم وتمكنهم وهداهم النجدين ووضع في أيديهم زمام الاختيار وأراد منهم الخير والتقوى فهم في صورة المرجو منهم أن يتقوا الترجح أمرهم وهم مختارون بين الطاعة والعصيان كما ترجحت حال

---

(١) مع رجحان الفعل سواء كان بحسب الوقوع في نفس الأمر أو بنظر الراجي.

(٢) ومنه ظهر ضعف ما قيل وإذا تحققت جواز الوجهين أي الاستعارة التبعية والتمثيلية عرفت أن من قصر على الأول فقد قصر وكذا من قصر على الثاني أيضاً.

(٣) ومنهم من أرجع الضمير إلى من وأمره عبارة عن فعل الموجود وقد غفل عن قوله باجتماع أسبابه الخ.

حقيقة الترجح بالنظر إلى المرجو منه فالجامع بينهما ما أشرنا إليه وقال ابن عطية إن الرجاء على حقيقته والمراد رجاء غير المتكلم والمخاطب فإنه لما ولد كل مولود على الفطرة كان بحيث إن تأمله متأمل توقع ورجا أن يكون متقياً فلا يلزم منه تشبيهه تعالى بالمرتجي كما لزم من كلام الكشاف قوله إن تأمله متأمل الخ تحقيق ما قاله من أن لعل على حقيقة الرجاء لكن رجاء غير المتكلم والمخاطب ولعل مراده من أن الرجاء على حقيقته أنه أقرب إلى الحقيقة لكونها باقية في معنى الرجاء وإن كان من غيرهما إذ قد عرفت أن لعل لإنشاء الترجي ولا معنى لإنشاء المتكلم رجاء غيره وأما الإشكال بأن ذلك ينافي قوله تعالى: ﴿ولقد ذرأنا لجهنم كثيراً من الجن والإنس﴾ [الأعراف: ١٧٩] وإن قوله ﴿ومن قبلكم﴾ [البقرة: ٢١] عام للصبيان والمجانين فلا وجه لأن يقال إن الله تعالى: خلقهم مريداً منهم التقوى أي طالباً لها فمدفوع بأن الإرادة بمعنى الطلب فيصح تخلف مطلوب الله تعالى عن طلبه ولا يبعد[1] أن يقال العبادة غاية مطلوبة لخلقهم حيث خلقوا مستعدين لها بحيث يتأتى منهم العبادة وهدوا إليها بأن ركب فيهم عقولاً وجعل لهم حواس وتعوق بعضهم عن الوصول إليها بأسباب لا يمنع كونها غاية مطلوبة وبهذا ظهر التوفيق بين قوله تعالى: ﴿ولقد ذرأنا لجهنم﴾ [الأعراف: ١٧٩] الآية وبين قوله تعالى: ﴿وما خلقت الجن والإنس إلا ليعبدون﴾ [الذاريات: ٥٦] ومن هذا انكشف الجواب عن الإشكال الثاني أيضاً فإن الصبيان والمجانين الذين ماتوا ولم يصلوا إلى درجة التكليف تعوقهم عن الوصول إلى العبادة مماتهم حال صباوتهم وجنونهم وقد عرفت أن مثل ذلك لا يمنع كون العبادة مطلوبة من خلقهم فلا حاجة إلى أن يقال إن الله تعالى خلق جنس من قبلهم مريداً طالباً منهم التقوى فتخلف بعض الأفراد لا يقدح فيه وهذا الإشكال مع جوابه جار في قوله تعالى: ﴿الذي خلقكم﴾ [البقرة: ٢١] إذ الخطاب عام للصبيان والمجانين المذكورين فلا يعرف وجه التخصيص بمن قبلكم وأيضاً ينحل الاشكال بذلك في قوله ﴿وما خلقت الجن والإنس إلا ليعبدون﴾ [الذاريات: ٥٦] بلا حاجة إلى تأويل إرادة الجنس.

قوله: (باجتماع أسبابه) أي الاتقاء وهي العقل والحواس السليمة والاقتدار على النظر الصائب والفكر الثاقب **(وكثرة الدواعي إليه)** أي إلى الاتقاء وهي الآيات الزاجرة عن

المرتجي بين أن يفعل وأن لا يفعل ومصداقه قوله عز وجل: ﴿ليبلوكم أيكم أحسن عملاً﴾ [هود: ٧] وإنما يبلو ويختبر من يخفى عليه العواقب ولكن شبه بالاختيار بناء أمرهم على الاختيار قال صاحب الانتصاف كلام الزمخشري حسن إلا قوله وأراد منهم التقوى فإنه على مذهبه والله سبحانه وتعالى مريد عند أهل السنة من كل واحد ما وقع منه أي خيراً كان أو شراً طاعة كان أو معصية وقال أيضاً كلامه وأقدرهم وألقى بأيديهم زمام الاختيار خطأ.

---

(١) وإلى هذا التوجيه أشار إجمالاً مولانا سعدي في قوله تعالى: **﴿وما خلقت الجن والإنس إلا ليعبدون﴾ [الذاريات: ٥٦]**.

المعاصي والمرغيات على القربات وهلاك الأمم الماضية باقتراف المرديات ولا ضير في عدم وصول بعضهم إلى التقوى لتعوق عائق بأسباب شتى.

قوله: (وغلب المخاطبين[1] على الغائبين في اللفظ والمعنى على إرادتهم) إشارة إلى

قوله: وغلب المخاطبين على الغائبين أراد بالغائبين الذين من غير الحاضرين وقت الخطاب من الناس الموجودين فإنهم غُيَّبٌ لكنهم المرادون في خطاب ﴿لعلكم﴾ [البقرة: ١٨٩] على طريق التغليب كقولك أنت وزيد فعلتما وأنتم وبنو فلان فعلتم قوله وقيل تعليل للخلق عطف على قوله حال عن الضمير أي وقيل ولعل بمعنى كي مفيدة لتعليل الخلق والمعنى خلقكم لكي تتقوا أي لأجل التقوى وهذا القول ضعيف إذ لم يثبت في اللغة أن لعل قد تجيء بمعنى كي قال القطب الرازي وليت شعري لم لا يجوز مجيء لعل بمعنى كي وقد نقل ذلك بعضهم عن سيبويه كقوله تعالى: ﴿واتقوا الله لعلكم تفلحون﴾ [البقرة: ١٨٩] أي تفلحوا ﴿ولعلكم تشكرون﴾ [البقرة: ١٨٥] أي تشكروا وفي الكشاف ولعل للترجي أو الاشفاق تقول لعل زيداً يكرمني ولعله يهينني وقال الله تعالى ﴿لعله يتذكر أو يخشى﴾ [طه: ٢٠] ﴿لعل الساعة قريب﴾ [الشورى: ١٨٥] ألا ترى إلى قوله: ﴿والذين آمنوا مشفقون منها﴾ [الشورى: ١٨] وقد جاءت على سبيل الاطماع في مواضع من القرآن ولكن لأنه اطماع من كريم رحيم إذا أطمع بفعل ما يطمع فيه لا محالة لجرى اطماعه مجرى وعده المحتوم وفاؤه به قال من قال إن لعل بمعنى كي ولعل لا تكون بمعنى كي ولكن الحقيقة ما ألقيت إليك وأيضاً فمن ديدن الملوك وما عليه أوضاع أمرهم ورسومهم أن يقتصروا في مواعيدهم التي يوطنون أنفسهم على إيجازها على أن يقولوا عسى ولعل ونحوهما من الكلمات أو يخيلوا حالة أو يظفر منهم بالرمزة والابتسامة أو النظرة الحلوة فإذا عثر على شيء من ذلك منهم لم يبق للطالب ما عندهم من شك في النجاح والفوز بالمطلوب فعلى مثله ورد كلام مالك الملك ذي العز والكبرياء أو يجيء على طريق الاطماع دون التحقيق لئلا يتكل العباد كقوله: ﴿يا أيها الذين آمنوا توبوا إلى الله توبة نصوحا عسى ربكم أن يكفر عنكم سيئاتكم﴾ [التحريم: ٨] قال القطب الرازي قوله ولعل للترجي أو الاشفاق لأن لعل لتوقع أمر فإن كان نافعاً فهو للترجي وإن كان ضاراً فهو للاشفاق أما الترجي فكقولك لعل زيداً يكرمني وقوله تعالى: ﴿لعله يتذكر أو يخشى﴾ [طه: ٤٤] وأما الاشفاق فكقولك لعله يهينني وقوله تعالى: ﴿لعل الساعة قريب﴾ [الشورى: ١٧] فإن الإشفاق لقوله: ﴿والذين آمنوا مشفقون﴾ [الشورى: ١٨] منها وقد يجيء للاطماع في مواضع من القرآن وفرق بين الاطماع والترجي هو أن الاطماع من المتكلم للغير والترجي إما للمتكلم أو للمخاطب كما في قوله تعالى: ﴿فقولا له قولاً ليناً لعله يتذكر أو يخشى﴾ [طه: ٤٤] فإن هذا الترجي ليس للمتكلم لاستحالة الترجي من الله تعالى بل للمخاطب إذ معناه قولا له قولاً ليناً راجين تذكر أو خشية ثم الاطماع إما مقرون بالحصول لأنه اطماع من كريم أو لأنه اطماع من عظيم وأما اطماع مجرد وإليه أشار بقوله أو مجيء على طريق الاطماع دون التحقيق لقوله ولكن لأنه اطماع تعليل لقوله قال من قال وهو ابن الأنباري فإنه لما رأى وقوع الإطماع في تلك الصورة توهم أن

---

(١) ولو لم يغلب قيل لعلكم وإياهم وهذا التغليب بناء على أن المراد بالذين من قبلكم الأمم السالفة لا التعميم إلى غير العقلاء ولو سلم لا يلزم كون ما سوى الإنسان من الجماد مطلوباً منه التقوى إما لأنه من قبيل إسناد ما هو للبعض إلى الكل أو لأنه عام خص منه البعض بقرينة العقل فلا يرد ما أورده مولانا خسرو.

جواب سؤال بأنه كما خلق المخاطبين للتقوى فكذا خلق الذين من قبلهم فلم قصره على المخاطبين فدفعه بأنه لا قصر عليهم في المعنى والقصر في اللفظ لا يضر إذ المعنى على إرادتهم جميعاً حيث أطلق اللفظ الموضوع للمخاطبين عليهم وعلى الغائبين أي المعدومين وقد عرفت البحث في تعميم الخطاب إلى المعدوم فتذكروا وقيل إنه لا قصر على المخاطبين لأن النظم دل بعبارته على خلق المخاطبين للتقوى وبدلالته دل على خلق الغائبين لسلم عن الإشكال وهذا التوجيه جار في من سيوجد إلى قيام الساعة واعتبار التغليب بالنسبة إليهم أيضاً في غاية البعد مع أنه لم يرض بالعموم لمن سيوجد في قوله تعالى: ﴿يا أيها الناس اعبدوا﴾ [البقرة: ٢١] الآية على ما اختاره بعض المحشيين ولو لم يصرح بعض المحشيين بأن المراد بالغائبين هم الذين من قبلهم وعمم إلى الغائبين الماضيين والآتين لكان أظهر.

قوله: (وقيل تعليل للخلق أي خلقكم لكي تتقوا كما قال: ﴿وما خلقت الجن والإنس إلا ليعبدون﴾ [الذاريات: ٥٦]) أي مستعملة بمعنى الغاية والمصلحة على طريق الاستعارة أما في لعل فتكون تبعية أو في مدخولها كما حققوه في قوله تعالى: ﴿فالتقطه آل فرعون ليكون لهم عدواً وحزناً﴾ [القصص: ٨] الآية لا بمعنى الغرض لأن قائله الأنباري وجماعة من النحويين وقال صاحب المغني لعل لها معان أحدها التوقع والثاني التعليل أثبته جماعة منهم الأخفش والكسائي وحملوا عليه قوله تعالى: ﴿فقولا له قولاً ليناً لعله يتذكر أو يخشى﴾ [طه: ٤٤] وهم ممن لا يقولون بأن أفعال الله تعالى معللة بالأغراض نقل عن المحقق التفتازاني أن الزمخشري رد هذا حيث قال زعم الأنباري وجماعة من أئمة العربية أن لعل قد تكون بمعنى كي حتى حملوا عليه كل صورة امتنع فيها الترجي سواء كان اطماعاً نحو ﴿لعلكم تفلحون﴾ [البقرة: ١٨٩] أو لا نحو ﴿لعلكم تشكرون﴾ [البقرة: ٢١] ﴿ولعلكم تتقون﴾ [البقرة: ٢٥] وذهب صاحب الكشاف إلى أن مراد الزمخشري توجيه كلام الأنباري ومتابعيه دون الرد عليهم انتهى. وهذا هو الظاهر من كلام الزمخشري حيث قال لعل جاءت للإطماع في القرآن من كريم رحيم إذا أطمع

وقوعه لأن ما قبله سبب لما بعده فيكون بمعنى كي ووقوع ما بعده لما ذكر من الوجهين وقوله أيضاً عطف من حيث المعنى على قوله اطماع من كريم كأنه إنما يجب وقوع المطموع إما لأنه اطماع في حكم الوعد الواجب الوفاء أو لأنه مخرج على كلام الملوك وقوله أو يجيء على طريق الاطماع عطف على قوله وقد جاءت على سبيل الاطماع كأنه قيل لعل إما تجيء للاطماع مع التحقيق أو للاطماع دون التحقيق كما في قوله تعالى: ﴿توبوا إلى الله﴾ [التحريم: ٨] فإنه لم يقل يكفر عنكم سيئاتكم لئلا يتكل العباد بل قال ﴿عسى ربكم﴾ [الاعراف: ١٢٩] للاطماع بلا تحقيق قال الطيبي إن الذي يفهم من ظاهر كلام صاحب الكشاف أن لعل مشترك في الترجي والاشفاق وفي الاطماع ملحق بعسى قال ابن الحاجب لعل معناه التوقع وقد يكون لتوقع المرجو والمخوف ولكنه كثير في المرجو حتى صار غالباً عليها وقال الطيبي أما كونها للاطماع فلتضمنها معنى عسى ومن ثم عومل معها معاملتها في قوله لعلك يوماً أن تلم ملمة.

يفعل ما يطمع فيه لا محالة لجري إطماعه مجرى وعده المحتوم وفاؤه وهو معنى ما قيل إن لعل بمعنى كي ولكن الحقيقة ما ألقيته إليك انتهى[1]. قوله وهو معنى ما قيل مثل هذا الكلام شائع في التوجيه لا في الرد وإن أوهمه قوله ولكن الحقيقة الخ لكن يمكن أن يكون معناه وهو معنى ما قيل إن لعل بمعنى كي لكن مراده المعنى المجازي فإن الحقيقة ما ألقيته إليك ولقد أصاب من قال إن من فسرها بكي لا يدعي أنها حقيقة في معنى كي بحيث يكونان مترادفين يجب صحة استعمال كل منهما مكان الآخر بل يدعي كون لعل مجازاً عن معنى كي وهو لا يقتضي صحة وقوع لعل في جميع موارد كي ليلزم صحة لعلي أعوده ولعلي أشربه كما لا يلزم صحة وقوع الاستفهام الإنكاري الذي بمعنى النفي في كل موضع يصح وقوع النفي فيه كما صرح به في المطول وجمهور المفسرين حتى المصنف وصاحب الكشاف قد فسروها في الموارد بكي كما سيأتي إن شاء الله تعالى فعلم وقوع الاتفاق على صلوح لعل المجرد معنى العلية فلا معنى لإنكار ذلك ولا وجه للقول بأن من قال بأن لعل قد يجيء بمعنى كي وظاهره المجيء بحسب الحقيقة فإن الاشتراك خلاف الأصل واللفظ إذا دار بين كونه مشتركاً بين معنيين وبين كونه حقيقة في أحدهما مجازاً في الآخر فالحمل على الأخير أولى كما صرحوا به وأما القول بأنه لا علاقة معتبرة بين الإرادة والترجي مطلقاً بل التجوز إنما يتصور في لعل الإطماعية وأولئك المجوزون حملوا على ذلك المعنى في غير الإطماعية فجوابه أن تحقق العلاقة في نوع من المعاني كاف في صحة المجاز كما يصح إطلاق الغيث على النبات الذي نبت بغير الغيث كما صرح به بعضهم قوله تعالى: ﴿وما خلقت الجن﴾ [الذاريات: ٥٦] الآية فكما كانت العبادة غاية للخلق هناك فكذا هنا كانت غاية لها وقد مر توضيح هذه الآية فلا تغفل.

قوله: (وهو ضعيف إذ لم يثبت مثله في اللغة) فإن الثابت فيها إما الترجي أو الإشفاق وأرباب اللغة لم يعدوا كونها بمعنى كي من معانيها وقيل إذ الثابت في اللغة إما المعنى الحقيقي أو ما له علاقة مصححة معه وكلا الأمرين منتف هنا انتهى. فعلى هذا يلزم أن لا يستعمل لعل بمعنى كي أصلاً وقد فسرها المصنف بها في مواضع عديدة وللتفصي عن هذا الإشكال قالوا إن مراده لم يثبت في اللغة على أنه معنى حقيقي له وهذا خلاف الظاهر إذ القائل لم يصرح بأنه حقيقة حتى زيفه وأيضاً عدم كونه حقيقة لا يقتضي التضعيف إذ باب المجاز مفتوح فالمعنى أنه لم يثبت في اللغة لا حقيقة ولا مجازاً فإنه لا علاقة مصححة فاستعماله في مواضع إما بيان للمعنى الحاصل فإنه إذا أراد فهم منه الاتقاء كان هذا هو الباعث على خلقهم كما اختاره قدس سره أو بناء على أنه تبع فيه غيره وإن لم يكن

---

(١) تمامه لأنها لا تكون بمعنى كي حقيقة ومن ويدن الملوك وعادتهم أن يقتصروا في مواعيدهم المنجزة على عسى ولعل ونحوهما أو يخيلوا حالة رمزه وابتسام فإذا عثر على شيء من ذلك لم يبق شك في النجاح والفوز بالمطلوب وعلى هذا ورد كلام مالك الملك ذي الكبرياء إذا جاء على طريق الاطماع لئلا يتكل العباد.

مرضياً عنده وهذا كثير في كلامه وقد عرفت بعض التفصيل فيه فتذكر[(١)] وقيل فقد ظهر من كلامه قدس سره أن جعل لعل بمعنى كي حقيقة أو مجازاً غير صحيح وإن بعد استعارتها للإرادة والطلب يؤول المعنى إلى التعليل وفرق بين أن يستعمل اللفظ في شيء وبين أن يعود حاصله إليه بعد استعماله في معناه انتهى. يرد عليه أنه لا بدّ من بيان قاعدة نفرق بها بين أن يستعمل اللفظ في معنى وبين أن يعود حاصله إليه بعد استعماله في معناه فإن ذلك جار في أكثر المجاز بل في أكثر اللفظ المشترك فالتمييز بين كون المعنى معنى مجازياً له وبين كونه حاصل المعنى بعد استعماله في معناه مشكل فالأولى أنه تبع فيه غيره فاستعمل لعل في معنى كي أو أنه نفي كونها حقيقة فيه لا كونها مجازاً كما قيل قوله **(والآية تدل على أن الطريق)** والمراد بمعرفة الله تعالى التصديق بوجوده والعلم بوحدانيته وكذا علمه وقدرته وغيرها مما لا يتوقف على الشرع بحسب ذاته وإن توقف عليه من جهة اعتداده والتخصيص بالوحدانية لأنها خلاصة المعتقدات والتعبير بالمعرفة أولاً وبالعلم ثانياً لنكتة دعت إليه وجه دلالتها أنه تعالى لما أمر بعبادته إجمالاً[(٢)] ووصفه بقوله ﴿الذي خلقكم﴾ [البقرة: ٢١] والوصف سبب لتمييز الموصوف عما عداه في غالب الاستعمال وإن تعليق الحكم بالوصف مشعر بالعلية كما هو المشهور يستفاد من الآية أن طريق معرفة الله تعالى والعلم بوحدانيته واستحقاقه العبادة بالنظر في صنعه أي في مصنوعاته والصنع إجادة الفعل فهو أخص من الفعل ولما كان المراد بالعبادة التعبد بالفروع فقط على ما اختاره المصنف غير شاملة للمعرفة ونحوها يتبادر إلى الوهم أن دلالة الآية الكريمة أن استحقاقه للعبادة بالنظر في صنعه وأما على أن الطريق إلى معرفته بذلك فلا ظهور لها وقد عرفت أن المصنف قد دفع هذا الاشكال فيما سلف حيث قال فإن من لوازم وجوب الشيء وجوب ما لا يتم إلا به فالعبادة الواجبة موقوفة على المعرفة فالآية

قوله: والآية تدل على أن الطريق إلى معرفة الله تعالى الخ قال الشيخ الكامل المكمل محيي الدين قدس الله روحه إن الحكماء وأبا حامد ادعوا أنه يعرف الله من غير نظر في العالم وهذا غلط نعم يعرف ذاتاً قديمة أزلية لا يعرف أنها إلّه حتى يعرف المألوه فهو الدليل عليه قال القاشاني في بيان كلامه هذا أبو حامد هو الغزالي رحمه الله والمراد أن الذات الموصوفة بصفة الألوهية لا تعرف إلا بالمألوهية بل العقل يعرف من نفس الوجود وجود الواجب وهو ذات قديمة أزلية فإن الله تعالى بالذات غني عن العالمين لا بالأسماء فالمألوهية الدليل على الإله تم كلامه فعلى هذا يكون المراد بقوله والآية تدل على أن الطريق إلى معرفة الله تعالى معرفة الذات الموصوفة بصفة الالوهية لا من حيث هي النظر في صنعه وأما وجه دلالة الآية على هذا المعنى فهو تعليق العبادة بالصفات والأفعال المذكورة المجراة على الرب فكأنه قيل اعبدوا ذاتاً عرفتموها بهذه الآثار الدالة على أنها إله رب.

---

(١) والحاصل أن المجوزين إنما ادعوا استعمالها في كي مجازاً وتحقق العلاقة في نوع المعاني كاف كما أوضحناه آنفاً.

(٢) قيده بالإجمال لأن الأمر بعبادة مخصوصة بالأوامر الدالة على خصوص العبادة مثل الصلاة والصوم ونحوهما.

كما دلت على أن استحقاقه العبادة بالنظر في صنعه تدل أيضاً على أن الطريق إلى معرفة الله تعالى والعلم بوحدانيته بالنظر في صنعه فدلالة الآية الكريمة على أن الاستحقاق المذكور بطريق الإشارة ودلالتها على أن الطريق المزبور بذلك باقتضاء النص.

قوله: **(على أن الطريق)** تعريفه باللام للإشارة إلى أن الطريق الذي يستحق أن يسمى طريقاً هو هذا الطريق بناء على أن اللام للجنس فيفيد حصر المسند إليه على المسند إذ طريق معرفة الله تعالى لا يكون الشرع لتوقف الشرع عليه وكذا الاستحقاق المذكور إذ نفس العبادة ووجوبها مستفادة من الشرع وأما استحقاقه تعالى إياها فيعرف بالنظر والاستدلال فلا حاجة إلى جعل الحصر ادعائياً إلا أن يعمم الطريق إلى تلك المعرفة إلى الطريق إلى نفس تلك المعرفة وإلى اعتدادها **(إلى معرفة الله تعالى والعلم بوحدانيته واستحقاقه للعبادة)**.

قوله: **(بالنظر في صنعه والاستدلال بأفعاله)** أي مصنوعاته من الآيات في الآفاق وفي الأنفس بأنها محدثات مخترعة في الأسلوب البديع وغاية الاتقان فلا بد له من موجد واجب لئلا يلزم الدور أو التسلسل وقد عرفت أن علة الاحتياج الحدوث أو الإمكان مع الحدوث أو الإمكان بشرط الحدوث والمصنوعات هي مفتقرة إلى الموجد بالنظر إلى حدوثها وإمكانها كما مر التفصيل في تفسير قوله تعالى: ﴿إن الله على كل شيء قدير﴾ [البقرة: ١٠٦] ومنها ما هو الآيات الأنفسية المشار إليها بقوله: ﴿الذي خلقكم﴾ [البقرة: ٢١] وهي المتضمنة للجواهر والاعراض قدمها لأن أقرب الأشياء إلى المكلف نفسه وعلمه بأحوال نفسه أظهر من علمه بأحوال غيره ولما كان المقصود من الاستدلال إفادة العلم كان كلما هو أظهر دلالة أقوى إفادة ثم ذكر بخلق أصولهم لأنهم أقرب إليهم ثم ذكر الأرض لأنها أقرب إلى الحس أظهر عنده من السماء وعكس في مثل قوله تعالى: ﴿إن في خلق السموات والأرض﴾ [البقرة: ١٦٤] لعلوها وشرفها واشتمالها على عظم آيات يتحير منها الواقفون ويستغرق فيها الناظرون ولكل وجهة ثم ذكر نزول الماء وخروج الثمار بسببه لأن ذلك كالأثر المتولد من السماء والأرض وإنما اكتفى هنا بالأمور الحسية لأن المقام مقام تعداد النعم وهي ادل عليها والاستدلال بهذه الأمور الممكنة على وجود الإله ووحدته سيأتي مفصلاً من المص في قوله تعالى: ﴿إن في خلق السموات والأرض﴾ [البقرة: ١٦٤] الآية من هذه السورة الكريمة وأما الاستحقاق فمن تعليق الحكم بالوصف المشتق المشعر بالعلية التي لا تعرف إلا بالنظر في الآيات والمصنوعات.

قوله: **(وأن العبد لا يستحق)** في هذا التعبير لطافة نباهة يعرفها من له دراية **(بعبادته**

قوله: وأن العبد لا يستحق بعبادته عليه ثواباً أي في الدار الآخرة إنما أمر بها لأجل النعم السابقة شكراً لها فإن ترتيب الحكم على الوصف المناسب يشعر بالعلية فالثواب في دار الجزاء إنما هو محض فضل الله تعالى لا في مقابلة عمل بل بمقتضى وعده بالمزيد لمن شكر بالعتيد قال صاحب الكشاف فإن قلت فهلا قيل تعبدون لأجل اعبدوا واتقوا إمكان تتقون ليتجاوب طرفا النظم قلت ليست التقوى غير العبادة حتى يؤدي ذلك إلى تنافر النظم وإنما التقوى قصارى أمر العابد

عليه) أي على الله تعالى **(ثواباً فإنها لما وجبت عليه شكراً لما عدده عليه من النعم السابقة)** لأنه تفضل وأنعم بنعم كثيرة لا يحصى نوعها فضلاً عن أشخاصها والشكر الذي يجب عليه لا يستطيع أداؤه في مقابلة بعض منها فكيف يستحق بعبادته شيئاً آخر ومن هذا قال المص طاب ثراه **(فهو كأجير أخذ الأجر)** الجزيل والعوض الجميل أضعافاً مضاعفة **(قبل العمل)** القليل بل الحقير أما يستحيي ذلك الأجير أن يطلب ويتمنى الأجر بعد العمل وهذه الدلالة استفيدت من تعليق الأمر بالعبادة بالرب المنعم الذي غمر عباده بالإنعام وفي قوله تعالى: ﴿اعبدوا ربكم لعلكم تتقون﴾ [البقرة: ٢١] حيث لم يجيء لعلكم تعبدون ولم يجيء أيضاً اتقوا ربكم لعلكم تتقون تنبيه على أن التقوى قصارى أمر العبادة فيكون أشد بعثاً على العبادة وبهذا الاعتبار تحصل المناسبة بين أول الكلام وآخره فيكون من قبيل ختم الكلام بما يناسب ابتداؤه في المعنى وهو تشابه الأطراف في اصطلاح أهل البديع ولا يكون من قبيل اضرب زيداً لعلك تضربه إذا قيل: اعبدوا ربكم لعلكم تعبدون كما ذهب إليه أبو حيان ردا على الكشاف إذ المراد في لعلكم تعبدون[1] راجين أن تنخرطوا في سلك

ومنتهى جهده فإذا قال: ﴿اعبدوا ربكم الذي خلقكم﴾ [البقرة: ٢١] للاستيلاء على أقصى غاية العبادة كان ابعث على العبادة وأشد الزاماً لها في النفس ونحوه أن تقول لعبدك احمل خريطة الكتب ملكتك يميني إلا لجر الاثقال ولو قلت لحمل خريطة الكتب لم يقع في نفسه ذلك الموقع إلى هنا كلامه قوله: فهلا قيل تعبدون معناه السؤال عن ترك صنعة بديعية هي رد العجز على الصدر المومىء إليه بقوله ليتجاوب طرفا النظم وهو أن يجعل أحد اللفظين المكررين في أول الفقرة والآخر في آخرها كقوله تعالى: ﴿وتخشى الناس والله أحق أن تخشاه﴾ [الأحزاب: ٣٧] وقوله عز وجل: ﴿استغفروا ربكم إنه كان غفاراً﴾ [نوح: ١٠] وكقول الشاعر:

سريع إلى ابن العم يلطم وجهه ... وليس إلى داعي الندا بسريع

ونحو سائل اللئيم يرجع ودمعه سائل وأول الآية هنا الأمر بالعباد وآخرها ذكر التقوى فلو جعل مقدمتها تابعة لساقتها بأن يقال ﴿يا أيها الناس اتقوا﴾ [النساء: ١] أو يقال لعلكم تعبدون لحصل المطلوب وحاصل الجواب أن التجاوب والتوافق حاصل من حيث المعنى مع اعطاء معنى المبالغة وهي أن التقوى عرفاً عبارة عن الاتيان بجميع المأمورات والانتهاء عن جميع المنهيات وإليه أشار بقوله والتقوى قصارى أمر العابد ومنتهى جهده قال الطيبي ويمكن أن يكون الاسلوب من باب الترقي والمراد في ﴿لعلكم﴾ [البقرة: ٢١] معنى الترجي لكن معناه راجع إلى المكلف أي اعملوا في عبادة ربكم عمل من يرجو الترقي فيها من الأهون إلى الأغلظ وقال الفاضل أكمل الدين قوله ليتجاوب النظم أي يتوافق كأن بعضه يجيب بعضاً ويكون فيه الحث البالغ على المأمور به معنى من حيث إنه علل العبادة أو التقوى بنفسها لا بشيء آخر فهي مطلوبة لذاتها وللصنعة البديعية ومعنى الجواب أنه التفت لفت المعنى فجيء بالأبلغ وما هو غاية العبادة والصنيعة اللفظية موضوعة عند براعة المعنى.

---

(١) ولو قيل معنى اضرب زيداً لعلك تضرب اضرب زيداً كي تدخل في زمرة ضاربي زيد يصح ذلك الكلام أيضاً وإنما المحذور في إبقائه على ظاهر هنا وهناك نظيره صورة اتحاد الشرط والجزاء وقد اولوا هنا بمثل ما ذكرناه.

العابدين الفائزين بالهدى والفلاح المستوجبين لجوار الله تعالى كما أشار إليه المصنف في ﴿لعلكم تتقون﴾ [البقرة: ٢١] دفعاً لذلك المحذور لأن إشكال أبي حيان(١) لو ورد ذلك لورد على ما اختير في النظم إذ التقوى هي العبادة فدفعه في الموضعين بما أشار إليه المصنف فما في الكشاف خالٍ عن الإشكال والاعتساف.

قوله تعالى: ﴿ٱلَّذِى جَعَلَ لَكُمُ ٱلْأَرْضَ فِرَٰشًا وَٱلسَّمَآءَ بِنَآءً وَأَنزَلَ مِنَ ٱلسَّمَآءِ مَآءً فَأَخْرَجَ بِهِۦ مِنَ ٱلثَّمَرَٰتِ رِزْقًا لَّكُمْ ۖ فَلَا تَجْعَلُوا۟ لِلَّهِ أَندَادًا وَأَنتُمْ تَعْلَمُونَ ﴿٢٢﴾﴾

قوله: (صفة ثانية) أي لربكم موضحة أو مادحة وفي تعداد النعوت بلا عاطف تنبيهاً على أن كل واحدة موجبة للعبادة على حيالها ودالة على استحقاق الرب العبادة برأسها **(أو مدح)** أو بتقديراً أمدح أو اخص وهذا يؤيد كونه مدحاً على تقدير كونه صفة ثانية قوله

قوله: أو مدح منصوب بتقدير أعني وفي الكشاف والموصول مع صلته إما أن يكون في محل النصب وصفا كالذي خلقكم أو على المدح والتعظيم وإما أن يكون رفعاً على الابتداء وفيه ما في النصب من المدح.

قوله: وأما أن يكون رفعاً على الابتداء أي على الخبرية لمبتدأ محذوف والمعنى هو الذي جعل لكم وفيه إشارة إلى أن العامل في رفع خبر المبتدأ هو الابتداء وإلى أنه رفع على المدح لأنه لا معنى له إلا أن تقدير هو الذي كما يقال إنه منصوب على المدح بتقدير أعني الذي والمفهوم من قول القاضي أو مرفوع خبره ﴿فلا تجعلوا﴾ [البقرة: ٢٢] أن الذي مرفوع على أنه مبتدأ وأن المرفوع على المبتدأ يجوز أن يجيء على طريق المدح أقول فيه نظر أما أولاً فلأن الفاء في لا تجعلوا يكون حينئذٍ للتسبب من باب قولك الذي يأتيني فله درهم فيلزم أن تكون الصفات المذكورة مقتضية لنفي الإشراك بالله سبحانه وفي اقتضائها ذلك تأمل إذ لو كانت مقتضية له لما ذهب بعض إلى وجود صانعين مع اعترافهم بأن الله تعالى خالق رازق بل المقتضي لنفي الشرك وجوب وجود الصانع تعالى النافي كونه مشتركاً بين اثنين وسائر البراهين العقلية المذكورة في علمي الكلام والحكمة الإلهية والدلائل السمعية الواردة في الكتب السماوية والأحاديث المروية عن الرسل الناطقين بالوحي الإلهي ويرد هذا لو جعل ﴿الذي جعل لكم﴾ [البقرة: ٢٢] خبر مبتدأ محذوف لأن الفاء على هذا التقدير أيضاً يكون للسببية ولعل في كلام القاضي فيما سيأتي نوع إشارة إلى جواب هذه الشبهة فإنه قال هناك والمعنى من خصكم بهذه النعم الجسام والآيات العظام ينبغي أن لا يشرك به حيث قال ينبغي ولم يقل يجب وحاصله أنه يكفي في السببية معنى الإفضاء في الجملة وأقول يمكن أن يحمل معنى السببية المستفادة من الفاء إلى الإفضاء الكامل من حيث إن ما ذكر من الآثار موضع اعتبار ومعبر موصول إلى التوحيد وإن شئت فعليك بمطالعة كلام الكشاف في هذا المحل ولو جعل الذي خبرا عن المحذوف يكون المسندان معرفتين فيفيد الكلام معنى التخصيص والوحدانية لدلالته على أنه الذي جعل لا غيره فيصح بذلك ترتيب النهي عن اتخاذ الانداد عليه ترتيب المسبب على السبب قال الفاضل أكمل الدين قوله عز وجل: ﴿الذي خلقكم﴾ [البقرة: ٢١] مما يثبت به وحدانيته تعالى فإن الخلق هو الإيجاد

---

(١) هذا خلاصة ما في الكشاف قوله ولا يكون من قبيل اضرب الخ رد على أبي حيان.

(منصوب أو مرفوع) تفصيل لكونه مدحاً إما كونه منصوباً فظاهر وإما كونه مرفوعاً بتقدير مبتدأ فلما قال ابن مالك التزم حذف الفعل في المنصوب على المدح اشعاراً بأنه انشاء كما في المنادى وحذف المرفوع المبتدأ في المرفوع إجراء للوجهين على سنن واحد انتهى فحينئذٍ يكون المناسب في تقدير الفعل ماضياً أي مدحت الذين وكذا في سائر موادة فإن الإنشاء قد يعبر بالماضي حتى قال الشيخ الرضي تقدير الماضي في المنادى لكونه انشاء أولى ولم يلتفت إلى كونه بدلاً من الموصول الأول كما قيل أو مفعوله يتقون[1] كما رجحه أبو حيان لما عرفت من أنه على حياله نعمة جسيمة يجب الشكر عليه بالعبادات وأنواع القربات.

قوله: (أو مبتدأ خبره فلا تجعلوا) على تأويل مقول فيه لا تجعلوا كما سيأتي ولهذا أخره وأما كون خبره رزقاً بتقدير يرزقكم فهو تكلف فدخول الفاء في خبره لكون الفاء قد تدخل في حيز الموصول بالماضي كقوله تعالى: ﴿إن الذين فتنوا المؤمنين والمؤمنات ثم لم يتوبوا فلهم عذاب جهنم﴾ [البروج: ١٠] الآية وأن الإسم الظاهر وهو لله من وضع المظهر موضع المضمر[2] وتمام البحث في قوله تعالى: ﴿فلا تجعلوا لله أنداداً﴾ [البقرة: ٢٢] الآية والإيراد هنا في غاية من البعد.

قوله: (وجعل من الأفعال العامة) كفعل وحصل فإن الجعل يتحقق في ضمن جميع الأفعال الخاصة (يجيء على ثلاثة أوجه) ولها وجوه أخر مندرجة في الوجه الثالث كما

وهو يقتضي موجداً لا محالة فإن تعددوا ولم يتساووا سقط المرجوح وإن تساووا موجبين توارددوا على شخص واحد وهو يستلزم الافتقار إلى كل والاستغناء عنه بغيره أو مختارين ووقع الاختلاف لم يوجد شيء والواقع خلافه وإن اتفقوا اضطراراً لزم العجز أو اختياراً فالكلام فيه كالكلام في الأول والمآل قطع العقل الاعتبار المجوز لمثل هذا التسلسل وفرض في إيجاد نفس الفعل يبطله لعدم المجوز حينئذٍ فتعين أن يكون واحداً وتثبت الوحدانية وأما ثانياً فلأن المرفوع على المدح في المتعارف يكون خبراً عن المحذوف كما أن المنصوب على المدح يكون مفعولاً لعامل محذوف وأما ثالثاً فلخلو الخبر عن ضمير المبتدأ الجواب أنه استغنى بالارتباط بنفسه عن ربط الضمير فإن لفظة الله موضوعة موضع الضمير دلالة على أن الفاعل لتلك الأفاعيل العجيبة يكون لا محالة إلهاً معبوداً قال الفاضل أكمل الدين وأما ما ذهب إليه البيضاوي من جعل الذي مبتدأ ملتزماً الوجه الضعيف بالاتفاق مع مخالفة كلام صاحب الكشاف فليس بشيء هذا وأقول لعل وجه ضعفه بعض ما ذكرناه آنفاً ولعل منشأ ارتكابه لذلك الوجه الضعيف أنه رحمه الله أخذ أكثر ما تفسيره هذا من كلام الكشاف وأني اظن أنه رحمه الله أخذ من قوله وإما أن يكون رفعاً على الابتداء أن الذي يرفع على أنه مبتدأ لأنه هو المتبادر من لفظ الابتداء وغفل عن أن مراده منه أن يكون رفعاً على أنه خبر مبتدأ محذوف فبنى ما ذكره على ما فهمه من عبارته.

---

(١) ومن هذا ظهر ضعف ما قاله مولانا خسرو الأحسن أن يجعل الموصول مفعول يتقون.

(٢) عند الأخفش ومنعه سيبويه لكن قيل إنه في موضع التفخيم جائز واختلاف سيبويه فيما إذا لم يكن في معرض التفخيم ونقله عن الشيخ الرضي.

ستعرفه فلا إشكال في الحصر بمعنى صار أي أحدها **(بمعنى صار وطفق)** أي بمعنى صار تارة وبمعنى طفق تارة أخرى وليس مراده أنه قد يكون بمعنى الفعلين معاً إلا أن يقال إن طفق بمعنى صار شارعاً فحينئذٍ يكون المراد أنه بمعنى الفعلين معاً بهذا التأويل وهذا يلائم جعلهما وجهاً واحداً وإن أريد الأول فوجه كونهما وجهاً واحداً اشتراكهما في أنه لا يتم معناه إلا بجزأين وعدم التعدية فما قيل إنه لما كان صار لازماً ومتعدياً والمراد هنا اللازم عطف عليه طفق ليكون قرينة على المراد ضعيف إذ لم يقل أحد بكون صار متعدياً إذ التعدية من شأن الأفعال التامة دون الأفعال الناقصة إلا أن يقال إن مراده إن صار قد تكون تامة بمعنى الانتقال من مكان إلى مكان أو من ذات إلى ذات ويتعدى[١] بإلى نحو صار زيد إلى كذا أو من بكر إلى عمرو كما في الجامي فالرد المذكور ليس بوارد وبناء على الغفول عما ذكر في الجامي **(فلا يتعدى)**.

قوله: (كقوله:

فقد جعلت قلوص بني سهيل من الأكوار مرتعها قريب)[٢]

أي صارت قلوص بفتح القاف والصاد المهملة وهي الشاب من الإبل ومرتعها قريب خبر منصوب أي صارت تلك الناقة قريبة المرعي والمرتع اسم مكان من الرتع وهو المرعى الذي فيه خصب وسعة من الأكوار جمع كور بفتح الكاف وسكون الواو جماعة كثيرة من الإبل والجار متعلق بقريب أي صار مأكلها ومشربها قريباً من رحله أي موضع فيه رحله كذا قيل لكن هذا بناءً على أن الأكوار جمع كور بضم الكاف وهو الرحل بأداته وآلاته والمعنى حينئذٍ أي صارت قريب المرتع من أكوارها من رحلها لما بها من الاعباء كذا في حاشية الشيخ السيوطي كما قيل أو المعنى شرعت في أن يكون مرتعها قريباً من أكوارها فجعل في البيت يحتمل المعنيين لا بمعنى شرع فقط لأن غرض المص الاستشهاد به على كون جعل بمعنى صار وطفق وخبر طفق وقع هنا جملة اسمية ونقل عن التسهيل والأصل في خبر أفعال المقاربة أن يكون مضارعاً لكنه جاء شذوذاً على خلافه كما هنا وجه اختيار الشذوذ محافظة الشعر وهذا أي كون طفق أن يرفع الاسم وينصب الخبر معنى قول المصنف فلا يتعدى ونقل عن التبريزي في شرح الحماسة أنه ذهب إلى أن جعل بمعنى طفق لا يتعدى هنا حقيقة وقوله مرتعها قريب في موضع الحال أي اقبلت قلوص هذين الرجلين قريبة

قوله: «فقد جعلت قلوص بني سهيل» القلوص بفتح القاف هي الشابة من النوق وقيل هي أول ما يركب من إناث الإبل والأكوار جمع كور وهي الجماعة الكثيرة من الإبل والمعنى قد صارت وطفقت إبل بني سهيل من جماعات الإبل قريبة المرتع.

---

(١) فيه رد على غني زاده بأنه غير مصيب في اعتراضه على مير صدر.

(٢) أي مرتعها قريب جملة اسمية.

المرتع من رحالهم لما بها من الأعباء فجعلها لازمة وقول المصنف رح لا يتعدى يجوز إبقاؤه على ظاهره كما ذهب إليه أرباب بعض الحواشي ولا يخفى أنه عدول عن الأصل إذ الحمل على المعنى المتعارف ما دام ممكناً كما هنا فالعدول عنه خروج عن النهج القويم الرواية بني سهيل فسهيل ح قبيلة وروي ابني سهيل فهو ح اسم رجل.

قوله: (وبمعنى أوجد فيتعدى) أي وثاني الوجوه كونه بمعنى أوجد وخلق فيكون من الأفعال التامة التي تتعدى **(إلى مفعول واحد)** لا من الأفعال الناقصة لكن الجعل فيه معنى التضمين والخلق فيه معنى التقدير ولذلك عبر عن إحداث الظلمة والنور بالجعل تنبيهاً على أنهما لا يقومان بأنفسهما كذا بينه في أوائل سورة الأنعام وإلى ذلك أشار هنا إجمالاً بقوله **(كقوله تعالى: ﴿وجعل الظلمات والنور﴾** [الأنعام: ١]) وكون لفظ بمعنى لفظ لا يقتضي اتحادهما من كل وجه وقد أوضحنا المقام هناك فلا تغفل.

قوله: (وبمعنى صير) أي وثالث الوجوه كونه بمعنى صير **(ويتعدى إلى مفعولين كقوله تعالى: ﴿جعل لكم الأرض فراشاً﴾** [البقرة: ٢٢]) فحينئذٍ يكون من ملحقات أفعال القلوب **(والتصيير يكون تارة بالفعل)** كقوله: جعلت الفضة خاتماً وقوله تعالى: ﴿واجعل لي وزيراً من أهلي﴾ [طه: ٢٩] الآية **(و)** تارة **(بالقول)** كالتسمية مثل قوله تعالى: ﴿وجعلوا الملائكة الذين هم عباد الرحمن إناثاً﴾ [الزخرف: ١٩] أي سموهم كما اختاره القرطبي **(والعقد أخرى)** أي وتارة يكون بالاعتقاد إذ المراد بالعقد هنا الاعتقاد كون الشيء على صفة اعتقاداً غير مطابق للواقع كما قيل أو مطلق الاعتقاد إذ لا برهان على فساد القول بأنه جعل زيد عمراً غنياً أي اعتقده مع أنه مطابق للواقع ومثال الأول قوله تعالى: ﴿وجعلوا الملائكة﴾ [الزخرف: ١٩] الآية أي اعتقدوا أنهم إناثاً كما اختاره الرضي ولما كان منشأ القول الاعتقاد في الأكثر جمع المصنف بين القول والاعتقاد وقيل المراد بالعقد العقد الشرعي الذي هو عبارة عن الإيجاب والقبول ثم قيل إن التصيير الحقيقي هو التصيير بالفعل وأما القولي والاعتقادي فمجاز ولذا جمعهما وجعلهما مقابلاً للتصيير الفعلي والله أعلم بصحته ولعل وجهه هو أن الأصل في التصيير أن يظهر أثره في العيون كما ذكره الشيخ الرضي وهو موجود في الأول دون الأخيرين وقول المصنف التصيير تارة يكون بالفعل الخ ظاهر في حقيقة الكل ولما كان التصيير شاملاً لهذه الوجوه كلها تحقق التعرض لجميع المعاني مع وجيز المباني فلا إشكال في الحصر بالاحتمال الواهي وهذا ما وعدناك في أول الدرس الماضي وكون جعل من الأفعال العامة إذا كان بمعنى التصيير غير ظاهر وكذا إذا كان بمعنى صار وطفق والظاهر أن كونه منها إذا كان بمعنى أوجد ويؤيده قوله من

قوله: وبمعنى صير فيتعدى إلى مفعولين وحينئذٍ يكون من أفعال القلوب.

قوله: والتصيير يكون بالفعل تارة نحو صيرت الثوب قميصاً وصيرت الحديد سيفاً وبالقول أو العقد أخرى كقوله عز وجل: حكاية ﴿أجعل الآلهة الهاً واحداً﴾ [ص: ٣٨] أي أصير محمد الآلهة إلهاً واحداً بأن قال الإلّه واحد أو بأن اعتقد ذلك.

قال وإنما كان منها لأن كل ممكن لا يخلو عن جعل أما عند من يقول الماهيات مجعولة بأنفسها فظاهر وأما عند غيرهم فباعتبار وجودها واتصافها بالأوصاف فإن كلا منها يجعل الجاعل انتهى ولم أر من صرح بذلك لكن المقتضى ما ذكرنا هنالك.

قوله: (ومعنى جعلها فراشاً) أشار إلى أن جعل هنا بمعنى صير وفراشاً مفعوله الثاني وقد جوز كونه بمعنى أوجد وفراشاً نصب على الحالية[1] والظرف متعلق به على التقديرين وتقديمه لأن الأهم جعل الأرض فراشاً لهم لا مطلقاً فقدم تعجيلاً للمسرة لهم **(إن جعل بعض جوانبها بارزاً عن الماء)**.

قوله: (مع ما في طبعه من الإحاطة بها) لأن الأرض اثقل من الماء ألا يرى أنه إذا طرح فيه التراب ومزج فيه رسب ذلك التراب في الماء وكون الماء راسباً في الأرض إذا سكب عليها ليدخل في خلال أجزاء الأرض بسبب ما فيها من الأجزاء الهوائية ليخرج الهواء وتمكن ذلك الماء مكانه فلذا كان ذلك في الأرض الرخوة وأما في الأرض الصلبة فلا لعدم نفوذ الهواء فيه حتى يخرجه الماء ووجه ذلك أن الماء ثقيل بالنسبة إلى الهواء وإن كان خفيفاً بالقياس إلى الأرض فيقتضي أن يدخل الماء لثقله في الفرج التي في الأرض ويخرج الهواء حتى يكون الثقيل تحت الخفيف[2] كما أن الأمر كذلك في صورة طرح الأرض في الماء وإذا كان الأمر كذلك فمقتضى طبع الماء الإحاطة بها بحيث لا يبرز ولا يظهر شيء منها لكن العناية الأزلية اقتضت بروز بعض جوانبها من الماء ليسكن فيها الثقلان وسائر الحيوانات ومن الناس من زعم أن كونها فراشاً ينافي كونها كروية كما هو مبرهن في علم الهيئة وفيه ترك الأدب إذ الظاهر أن يقول إن كروية الأرض كما زعم أرباب الهيئة ينافي كونها فراشاً ويتحير العقول عن علماء الشريعة حيث يتكلمون في حل النظم الجليل على اصطلاح الحكماء العليل بالنظر إلى إساءة الأدب حيث قال إن كونها فراشاً ينافي كروية الأرض تجاوزاً لله عنا وعنهم على أنه لا منافاة كما سيأتي من المص بيانه.

قوله: (وصيرها متوسطة بين الصلابة واللطافة) أي معتدلة لا صلابة فيها ولا لطافة فهي مجاز هنا إذ التوسط في الأجسام الوقوع في وسطها وفي المعاني مستعارة لذلك الاعتدال والمراد باللطافة اللين بقرينة مقابلة الصلابة قول المصنف في تفسير قوله تعالى: ﴿ذلولا﴾ [الملك: ١٥] لينة ليسهل لكم السلوك فيها لا ينافيه إذ المراد هنا كونها لينة بحيث لا يسهل السلوك فيها لأنها لو كانت صلبة لشق التمكن عليها لتألم الأعضاء ولما نبت النباتات عليها كما يشاهد في بعض الأراضي الصلبة ولو كانت لينة كالقطن لصعب الاستقرار عليها.

قوله: (حتى صارت مهيأة لأن يقعدوا ويناموا عليها كالفراش المبسوط) أي الكلام من قبيل التشبيه البليغ[3] وجه الشبه ما أشار إليه بقوله لأن يقعدوا ويناموا عليها قيل يريد

---

(١) والظاهر حال مقدرة.

(٢) ولذا قد يشاهد صوت خروج الهواء وخروج نفس الهواء أيضاً وقت الحرارة.

(٣) حاصله أنه إن من فسر الاستعارة باعطاء اسم المشبه به للمشبه سواء ذكر المشبه تحقيقاً أو تقديراً أو نية أو =

أن فراشاً تشبيه بليغ أو استعارة كونه استعارة مع ذكر الطرفين يحتاج إلى تأمل وقد اشبعنا الكلام في هذا المرام في حل قول المصنف:

أسد علي وفي الحروب نعامة

في تفسير قوله تعالى: ﴿صُمٌّ بُكۡمٌ عُمۡيٌ﴾ الآية.

قوله: (وذلك لا يستدعي كونها مسطحة لأن كرية شكلها مع عظم حجمها واتساع جرمها لا يأبى الافتراش عليها) وإن صح إرادتها بل كونها مسطحة راجحة لأنها مختار ابن عباس عن ابن عمر رضي الله تعالى عنهم وظاهر قوله تعالى: ﴿والأرض مددناها﴾ [الحجر: ١٩] وقوله تعالى: ﴿لا ترى فيها عوجاً ولا أمتا﴾ [طه: ١٠٧] ﴿والأرض بعد ذلك دحاها﴾ [النازعات: ٣٠] يدل على كونها مسطحة وابن عباس وجمع كثير من أهل العلم أعلم باللسان وأدرى بالبيان فلا جرم أن الميل إليه مقبول لدى أولي العرفان والكروية قول الفلاسفة والظاهر أنها مختار المصنف تبعاً للإمام الرازي فإنه قول الوجوه العقلية التي اقيمت على الكروية في تفسيره والمصنف تبعه مع تقرير حدوثها فحينئذٍ لا محذور في كلا الاحتمالين لكن متابعة السلف أسلم قال الإمام ومن الناس من زعم أن الشرط في كون الأرض فراشاً أن لا تكون كرة واستدل بهذه الآية على أن الأرض لا تكون كرة وهذا بعيد لأن الكرة إذا عظمت كان القطعة منها كالسطح في إمكان الاستقرار عليه انتهى وإلى هذا أشار المصنف بقوله لأن كروية شكلها الخ.

قوله: (قبة مضروبة عليكم) البناء الذي بمعنى المبني كما هنا كل ما يرفع ليستتر به بيتاً كان أو خيمة لكن بالغلبة التحقيقية في الأول صار حقيقة عرفية وإنما آثر كونها قبة لما فيها من الكروية إذ يكون نصفها الذي بمواجهتنا كالقبة المضروبة علينا وإن لم يتقرر كتقرر القبة لحركتها دائماً على ما زعمه الحكماء والمستفاد من تقرير البعض أن القبة مستعارة

قوله: وذلك لا يستدعي أي وكون الأرض كالفراش أو ﴿وجعل الأرض فراشاً﴾ [البقرة: ٢٢] لا يستدعي كونها منسطحة حتى يكون في الآية دليل على نفي كريتها لأن الجسم الكري إذا كان عظيم الحجم ومتسع الجرم لا يمتنع الافتراش عليها وفي الكشاف فإن قلت هل فيه دليل على أن الأرض مسطحة وليس بكرية قلت ليست فيه إلا أن الناس يفترشونها كما يفعلون بالمفارش وسواء كانت على شكل السطح أو شكل الكرة فالافتراش غير مستنكر ولا مدفوع لعظم حجمها واتساع جرمها وتباعد اطرافها وإذا كان الافتراش متسهلاً في الجبل وهو وتد من أوتاد الأرض فهو في الأرض ذات الطول والعرض أسهل.

= لم يذكر وفسر التشبيه بالدلالة على مشاركة شيء لغيره مع كون أداته مذكورة جعل الفراش استعارة ومن فسر الاستعارة بإعطاء اسم المشبه به للمشبه مع كون اسم المشبه مطوي الذكر تحقيقاً أو تقديراً أوتية وفسر التشبيه بالدلالة المذكورة مع كون الطرفين مذكورين ولم يشترط ذكر الأداة جعله تشبيهاً كذا أفاده الفاضل حسن جلبي في حاشية المطول لكن التشبيه في مثل هذا مختار المص والاستعارة مختار التفتازاني فشرح كلام المصنف بهذا شرح بما لا يرضي قائله.

ولك أن تحملها على الحقيقة وفي تقديم الأرض إشارة إلى أنها مخلوقة قبل خلق السماء لكنها دحيت بعد خلق السماء كما روي عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما في تفسير قوله تعالى: ﴿والأرض بعد ذلك دحاها﴾ [النازعات: ٣٠] أن الأرض كانت قبل خلق السماء مخلوقة غير مدحوة ثم بعد خلق السماء دحيت ومدت كمد الأديم قيل فحينئذ يصح استعمال التصيير بلا تكلف وإنما لم يحمل المصنف على ذلك لأن الصفة يجب أن تكون معلومة للمخاطب وكل الناس غير عالمين بهذا ولأجل هذا لم يعتبر التصيير بالقياس إلى طوفان نوح عليه السلام انتهى وإن لم يكن الأمر كذلك فالتصيير من قبيل ضيق فم البئر.

قوله: (والسماء اسم جنس يقع على الواحد والمتعدد) فالأول مثل قوله تعالى: ﴿ولقد زينا السماء الدنيا﴾ [الملك: ٥] والثاني مثل قوله تعالى: ﴿والسماء بناء﴾ [البقرة: ٢٢] فإن الظاهر المراد بها السموات السبع وغرضه بيان وجه صحة إيراد السماء مع أن المراد السموات السبع فمست الحاجة إلى بيانها هنا دون قوله تعالى: ﴿أو كصيب من السماء﴾ [البقرة: ١٩] فلا وجه لما قيل أول موضع وأولاه بتفسير السماء قوله تعالى: ﴿أو كصيب من السماء﴾ [البقرة: ١٩] **(كالدينار والدرهم)**.

قوله: (وقيل جمع سماءة) بالهمز والمد يقال أيضاً سماوة بالواو قيل إذا الهمزة منقلبة عن الواو لوقوعها بعد الألف الزائدة وإنما مرضه لأن اطلاقها على الواحد يأبى عن كونها جمعاً فالصواب أنها اسم جنس يفرق بينه وبين واحدها بالتاء كتمر وتمرة فإن قلت ما وجه ذكرها في تعداد النعم قلت إن فيها نعماً كثيرة قال تعالى: ﴿وفي السماء رزقكم وما توعدون﴾ [الذاريات: ٢٢] وقال تعالى: ﴿قل من يرزقكم من السماء والأرض﴾ [يونس: ٣١] الآية ولما كان بقاء الإنسان وسائر الحيوان بسبب التعيش بالأرزاق والأرض والسماء منشأ الأرزاق كان خلقهما على الوجه المسطور من أجل النعم وأشرفها ومن هذا يظهر وجه حسن اقترانهما في مقام الامتنان مع أن فيها من الكواكب التي هم بها يهتدون والقمر الذي يحاسبون الأيام والشهور والأعوام والشمس التي بها نظام العالم وحياة كل حي إذ بها يظهر الزروع والأثمار ولذا كانت المواضع التي كانت بعيدة عن الشمس وهي القريبة من القطب لا تصلح للسكنى إلا للزرع والضرع وهذا الوجه حسن في ذاته لكن لا تعرض للكواكب وغيرها هنا ويؤيد الوجه الأول قوله تعالى: ﴿وأنزل من السماء ماء﴾ [البقرة: ٢٢] الآية **(والبناء مصدر سمي به المبني بيتاً كان أو قبة أو خباء)** إشارة إلى الفرق بينهما بأن الأول من طين ولبن وغير ذلك والثاني مثل الخيمة والخباء كالخيمة لكن من الصوف والوبر وقال قدس سره في حاشية الكشاف البيت أعم وما في القاموس من أن البيت ما كان من المدر أو الشعر لا يلائمه وقال التفتازاني هو من الطين واللبن والشعر والقبة مثل الخيمة والخباء كالخيمة من الصوف والوبر دون الشعر فتدبر فإن العقل يتحير **(ومنه بنى على امرأته)** أي من البناء بمعنى ضرب ما يصلح للسكنى وبنى على امرأته كناية عن الدخول بها ووجهها ما ذكره بقوله **(لأنهم كانوا إذا تزوجوا)** وأطلق بنى على امرأته على الدخول والوصول على

طريق الكناية واطلاق لفظ اللازم لينتقل إلى الملزوم فإن دخول الزوج عليها يستلزم نصب الخيمة ونحوها عليها والصحيح أن يقال واطلق لفظ الملزوم وهي بنى على امرأته وأريد لازمه وهو الدخول فإن نصب الخيمة ونحوها عليها يستلزم الدخول عليها وقربانها وتعديته بعلى والناس يقولون بأهله وفي الدرة أنه خطأ والصحيح جوازه سماعاً وقياساً كذا قيل (ضربوا عليها خباء).

قوله: (جديداً) أي خباء آخر غير خباء الزوجة وهذا معنى الجديد هنا لا مقابلة العتيق.

قوله: (عطف على جعل) والجامع بين المسندين خيالي.

قوله: (وخروج الثمار) إشارة إلى قاعدة مؤسسة بين أهل السنة وهي أن وجود الأشياء الممكنات مستندة إليه تعالى ابتداء لكن جرت عادته بربط المسببات بالأسباب الظاهرة ولهذا قال تعالى هنا فأخرج به أي بسبب الماء قوله **(بقدرة الله تعالى ومشيئته)** أي بتعلق قدرته تعالى وهو المسمى بالتكوين عند أصحاب أبي الحسن الأشعري سواء كان تلك القدرة قديمة كما ذهب إليه بعضهم بمعنى تعلق القدرة في الأزل بوجود المقدور فيما لا يزال أو حادثة كما اختاره بعضهم وعند مشايخنا الماتريدية خروج الثمار ونحوه بتعلق التكوين القديم لا بتعلق القدرة وتعلق القدرة بجعل المقدور ممكن الصدور من الفاعل ووجود الأشياء بالفعل إنما هو بتعلق التكوين كذا حققه الفاضل الخيالي **(ولكن جعل الماء)** استدراك مما سبق مآلا أي ولكن لا مطلقاً بل بجعل الماء **(الممزوج بالتراب سبباً)** عادياً **(في إخراجها ومادة لها كالنطفة للحيوان)** وهذا معنى إخراج الثمرات به بقي الكلام في أن كون الماء مشروطاً بمزج التراب لا يستفاد من النظم الجليل فأين يفهم ذلك ولعله يفهم من قرينة خارجة بشهادة الحس وبدلالة قوله تعالى: ﴿قل من يرزقكم من السماء والأرض﴾ [يونس: ٣١] الآية ولكون الماء كالعلة الفاعلية اكتفى به هنا قيل إن عروق الأشجار والنبات بمنزلة الأرحام أو الأفواه لها تجتذب من الرطوبة الأرضية ماء مخلوطاً بأجزاء دقيقة لطيفة ترابية هي بمنزلة نطفة يتولد منها الثمار والأزهار أو هي لها بمنزلة المأكل والمشرب فإذا صعدتها إلى الأغصان وطبخت بالشمس والهواء صارت كالكيموس والغذاء الذي يحصل به النماء فيتولد منه ذلك بقدرة خفية وعادة إلهية من غير تأثير بالذات والواسطة في تكونها انتهى فحينئذٍ اختلاف الثمار شكلاً وقدراً ورائحة وطعماً مع اتحاد الأصول والأسباب لا يكون إلا بتخصيص قادر مختار قال تعالى في سورة الرعد: ﴿تسقى بماء واحد ونفضل بعضها على بعض في الأكل﴾ [الرعد: ٤] الآية ولم يتعرض الهواء والنار إذ كون المركبات متولدة من العناصر الأربعة مذهب الفلاسفة ومختار المتفلسفة على أنه من قبيل الاكتفاء بأغلب الأجزاء ولذا اكتفى في النظم الكريم بالماء وقيل التراب الذي يخرج منه الثمار مخلوط بالهواء والنار وما لم يخلطهما ما هو في قرب المركز فذكر التراب يغني عن ذكرهما ولا شك أن الباء السببية مستعملة في السببية مطلقاً فيما يرجع إلى الفاعل وفيما يرجع إلى المادة وغيرهما وقد كثر استعمال في نحو قوله تعالى: ﴿جزاء بما كانوا

يعملون﴾ [السجدة: ١٧] والعمل سبب عادي لدخول النار إن كان سيئاً ولدخول الجنة إن كان صالحاً فلا يعرف وجه ما نقل عن المحقق التفتازاني أنه قال في تقرير السؤال يعني أن الشائع استعمال الباء السببية فيما يرجع إلى الفاعل ومن فيما يرجع إلى المادة وقد صرح المصنف كون الباء للسببية في الآية المذكورة ولا ريب في أن العمل ليس مما يرجع إلى الفاعل اللهم إلا أن يتكلف والبعض حاول البيان فقال نعم لا شك في كون الماء مادة لكنه ليس كسائر المواد بل فيه معنى سببية ليس لغيره فأشبه[1] الفاعل.

قوله: (بأن أجرى عادته بإفاضة صورها وكيفياتها) الإفاضة استعارة للإعطاء والتفضل والعلاقة ظاهرة والمراد بالصور أشكال الثمار فإنها من الصور العرضية والمراد بالكيفية هي الطعوم والألوان فإنها حالة راسخة تدرك بالقوة الذائقة وبالقوة الباصرة فهما من الكيفيات المحسوسة ولها كيفية أخرى كالخشونة والصلابة واللينة وغيرها **(على المادة الممزوجة منهما)** وهي الماء الممزوج بالتراب وهذا مذهب أهل السنة كما عرفت من أن الأشياء مستندة إليه ابتداء لكن بربط المسببات بالأسباب في بعض الأشياء وهذا يؤيد ما قلنا من أن قوله وخروج الثمار الخ إشارة إلى قاعدة أهل السنة لكن أكثر المحشيين ذهبوا إلى أنه جواب سؤال مقدر مع اختلاف في تقرير السؤال كما عرفت من تقرير التفتازاني[2].

قوله: (أو أبدع في الماء قوة فاعلة وفي الأرض قوة قابلة يتولد من اجتماعهما أنواع الثمار) وهذا مذهب الحكماء من أن الباء للسببية الحقيقية هذا هو الظاهر وقيل وهذا على مذهب غير أهل السنة من المعتزلة والحكماء ولم نطلع على كون هذا مذهب المعتزلة واعجب من ذلك ما قيل هذا مذهب المعتزلة وبعض أهل السنة حيث قالوا بتأثير الأسباب حقيقة لا على مذهب الحكماء إذ لا يقولون بإبداع القوة الفاعلة في الماء فإن العناصر الأربعة الممزوجة قابلة للصور والكيفيات من المبدأ الفياض على حسب الاستعدادات الحاصلة بتوسط الحركات انتهى وما اشتهر في كتبهم أن لكل نوع من الأنواع صورة نوعية مبدأ لآثار الأجسام فالصورة النوعية للنار تفعل الحرارة وفي الماء تفعل البرودة وغير ذلك قولهم العناصر بكسر بعضها صورة بعض فكل واحد منها فاعل وقابل فالمراد بالقوة الصورة النوعية ولا ينافيه كون العناصر الأربعة الممزوجة قابلة للصور الخ وأما كون هذا مذهب بعض أهل السنة فهو مع أنه مخالف لقاعدة أهل السنة لم يقل به أحد سوى القائل المذكور وكذا الكلام في المعتزلة نعم إنهم ذهبوا إلى أن العبد خالق لأفعاله لكن قولهم

---

(١) قيل ولك أن تقول أراد النحرير أن السبب إنما يستعمل حقيقة في العلة الفاعلية فالشائع أن يدخل الباء السببية على ما يرجع إلى الفاعل ومن على ما يرجع إلى المادة لكن هذا إذا كان المقصود بالافادة ومصب الغرض بيان حال الفاعل وأما إذا كان الغرض بالافادة حال المادة وكيفية تولد المفعول منها لا بأس بأن يدخل الباء السببية على العلة المادية بذلك الاعتبار انتهى وهذا تكلف بارد.

(٢) وأكثرهم قرره هكذا جواب عما يقال من أن السبب الحقيقي في خروج الثمار قدرة الله تعالى ومشيئته فما وجه دخول باء السببية على الماء.

بتأثير الأسباب حقيقة غير مشهور ولم نعثر عليه وقول بعضهم إن أراد أنه أبدع في الماء قوة فاعلة مؤثرة في الحقيقة فهو خلاف مذهب أهل السنة القائلين بأنه لا مؤثر إلا الله وإن أراد أنه أبدع في الماء قوة فاعلية أي يصح أن يكون لها فعل لكن لا تأثير لها وإنما التأثير لله تعالى فكيف يصح أن يقال يتولد من اجتماعهما أنواع الثمار صريح فيما ذكرناه ولو قيل إن مراده من بعض أهل السنة الاستاذ أبو إسحاق والقاضي أبو بكر الباقلاني قلت إنهما أثبتا أن للقدرة من العبد مدخلاً في أفعاله لا بتأثير الأسباب حقيقة مع أنهم أولوا كلامهما فاللائق في مثل هذه الكشف عن حقيقة المقال مع نقل صريح من الثقات ويمكن اختيار الشق الثاني المذكور في كلام القائل الثاني وقوله فعلى تقدير عدم تأثير القوة الفاعلة فمن أين يحلم وجودها وما فائدة إبداعها فيه فجوابه أن فائدة إبداعها أنه تعالى جرى عادته بإيجاد الثمر مثلاً بإبداع تلك القوة كما أن خلق أفعال العباد منوط بقدرة العبد مع أنه لا تأثير لها عند أهل السنة أصلاً فكذا هنا وإلى ذلك أشار بقوله **(وهو قادر على أن يوجد الأشياء)** إذ قوله **(كلها بلا أسباب ومواد)** صريح في أنه لا تأثير للأسباب كلها حقيقة ولا إظن أحداً من أهل السنة أنه يخالفه قوله **(كما أبدع نفوس الأسباب والمواد)** أي أبدعها بلا أسباب وإلا لزم التسلسل فكما قدر على خلقها ابتداء كذلك قادر على إيجاد المسببات بلا أسباب أيضاً نسبة القدرة إلى المسببات والأسباب سواء وهما أيضاً سواء في المقدورية **(ولكن له في إنشائها)** والإبداع والإنشاء الإيجاد وقد يخصص الإبداع على إيجاد شيء غير مسبوق بمادة ولا زمان قيل وكذا الإنشاء أيضاً ومقابله التكوين في الاستعمال قال المصنف في قوله تعالى: ﴿بديع السماوات والأرض﴾ [البقرة: ١١٧] الإبداع اختراع الشيء لا عن شيء دفعة وهو أليق لهذا الموضع من الصنع الذي هو تركيب الصورة بالعنصر والتكوين الذي يكون بتغيير وزمان غالباً انتهى قيد غالباً معتبر في الكل وإلا فهو منظور فيه كما ستعرفه.

قوله: (مدرجاً من حال إلى حال صنائع وحكم) على لفظ اسم المفعول حال من الضمير البارز في إنشائها باعتبار كل واحد أو مفعول مطلق بتقدير الموصوف أي إنشاء مدرجاً وجعله مفعولاً ثانياً للإنشاء بتضمين معنى الجعل والتصيير ضعيف إذ العبر في خلق الأشياء بالتدريج لا جعل الأشياء مدرجة وأما كون مدرجاً اسم فاعل حالاً من ضمير له فهو غير مناسب إذ اطلاق مدرجاً عليه تعالى لا يخلو عن اضطراب وإن لم يطلق بطريق الاسمية **(يجدد)** أي الله تعالى **(فيها)** في صنائعها **(لأولي الأبصار)** جمع بصيرة وهي القوة المدركة في القلب بمنزلة القوة الباصرة في العين يدرك بها المعقولات قيده بهم لأنهم

قوله: كما ابدع نفوس الأسباب والمواد وقد قيل:

اكر تكوين بآلت يد حوالت ــــ جه آلت بود در تكوين آلت

وقالوا إن في ترتيب المكونات على الأسباب قدرتين وحكمتين خلق نفس السبب وخلق خاصية التأثير فيه ونظام الوجود وإفاضة الجود وهذا هو المعنى بقوله ولكن في إنشائها مدرجاً من حال إلى حال صنائع وحكم الخ.

المنتفعون بها وإلا فهي حاصلة للكل و(عبرا) جمع عبرة وهي الحالة التي تتوصل بها إلى من معرفة المشاهد إلي ما ليس بمشاهد كذا في الراغب وعن هذا اختير أولو الأبصار وفي التلويح الاعتبار رد الشيء إلى نظيره بأن يحكم عليه بحكمه ومنه سمي الأصل الذي يرد إليه النظائر عبرة انتهى وقيد المشاهدة محمول على الأكثر وإلا فلا ريب في عمومه وفهم منه أن العبر إنما تتحقق في كثرة الأطوار التي تحصل بإنشاء الشيء بالتدريج وأما إيجاد الشيء دفعة فلا يتحقق العبرة وإن تحقق الدلالة على القدرة فمن لم يفهم هذه الدقيقة الأنيقة قال فيه نظر لأن إنشاء الشيء بالتدريج يستلزم كثرة الأطوار والخلق ويناسب اللاحق بالسابق بخلاف ما إذا أوجد لشيء دفعة **(وسكوناً إلى عظيم قدرته)**.

قوله: (ليس في إيجادها دفعة) مثلاً في خلق الإنسان من النطفة المبدلة في الأطوار عبر ودلالة على عظم قدرته ما ليس في خلقه على صورته دفعة فإنه ليس فيه عبر وإن كان فيه دلالة كما عرفت ألا يرى أنه تعالى قال ﴿وقد خلقكم أطواراً﴾ [نوح: ١٤] استدلال على إمكان إعادتهم تارة أخرى وعلى أنه تعالى تام الحكمة وعظيم القدرة فعلم من النص الكريم أن في خلق الأشياء بالتدريج ما ليس في خلقها دفعة ومن جملته الدلالة على إمكان البعث فإنها في الإنشاء تدريجاً دون الخلق دفعة فتأمل وكن من ذوي الأحلام ولا تكن من أولي الأوهام والصنائع جمع صنيعة أو صناعة بمعنى نعمة هنا والسكون بمعنى الميل بتعديته بإلى قيل وفي رسائل إخوان الصفاء في النبات حكم وصنائع ظاهرة جليلة لا تخفى ولكن صنائعها خفية محتجبة وهي التي تسميها الفلاسفة القوى الطبيعية ويسميها أهل الشرع ملائكة وجنود الله الموكلين بتربية النبات والمعنى واحد وإنما نسبت هذه المصنوعات إلى القوى والملائكة دون الله جلت عظمته عن مباشرة الأجسام والحركات الجزئية كما في الملوك والرؤساء عن مباشرة الأفعال وإن كانت منسوبة إليهم لأنها بأمرهم وإرادتهم كما قال تعالى: ﴿وما رميت إذ رميت ولكن الله رمى﴾ [الأنفال: ١٧] الآية انتهى. وهذا البيان غير حسن في خلال الوفاء لأنه يوهم أنه تعالى لم يوجد هذه الأشياء بل أمر الملائكة ففعلوا وأوجدوا كما اقتضى تنظيره بالملوك وهو خلاف قواعد الشرع وما أورده من قوله تعالى: ﴿وما رميت إذ رميت ولكن الله رمى﴾ [الأنفال: ١٧] يدل على خلاف ما قرره فتأمل.

قوله: (ومن الأولى للابتداء) لا للتبعيض ولا للبيان كمن الثانية على أن يكون المراد من السماء المطر ويشهد للمجاز العدول من المضمر إلى المظهر فإن الظاهر على تقدير إرادة السماء الحقيقي أن يقال وأنزل منها ماء كما قيل ولم يتفطن ما أشار إليه المصنف في وجه الإظهار موضع الإضمار من أن المراد هنا بها جهة العلو حيث قال **(سواء أريد بالسماء السحاب)** فلا جرم أن من الأولى للابتداء متعلق بأنزل أو بمحذوف وقع حالاً من المفعول ولنكارته قدم الحال عليه والأول هو الأولى وإليه يشير كلام المصنف فإن المطر يبتدئ من السماء الخ. وكون المراد بالسماء السحاب بحسب معناه اللغوي كما نبه عليه بقوله **(فإن ما علاك سماء)** ولذلك سمي السقف سماء وإنما قدمه لأنه مغاير لما ذكر في

قوله تعالى: ﴿والسماء بناء﴾ [البقرة: ٢٢] **(أو الفلك فإن المطر يبتدىء من السماء إلى السحاب)** فإن المراد بها الفلك لا محالة فحينئذٍ يظهر وجه الإظهار والمعرفة إذا أعيدت معرفة كونها عين الأول يعدل عنه كثيراً ولأنه منشأ قريب بالنسبة إلى نزول الأرض كما ورد في الخبر الشريف عنه عليه السلام المطر ماء يخرج من تحت العرش فينزل من سماء إلى سماء حتى يجتمع في السماء الدنيا في موضع يقال له الأبزم فتجيء السحاب السود فتشربه مثل شرب الإسفنجة فيسوقها الله حيث شاء **(ومنه إلى الأرض قوله على ما دلت عليه الظواهر)** إشارة إلى مثل ما ذكرناه وكقوله تعالى: ﴿وأنزلنا من السماء ماء طهوراً﴾ [الفرقان: ٤٨] وتأويلها بلا حاجة بعيد ومن ذهب إلى خلافه أول الظواهر من الآيات والأحاديث بأن المراد تنزل من السحاب لما عرفت أنه سماء بحسب معناه اللغوي أو أنه ينشأ من أسباب سماوية وتأثيرات أثيرية وإلى هذا أشار بقوله **(أو من أسباب سماوية)**.

قوله: (تيثر) أي الأسباب السماوية نازلة من السماء أي تحرك **(الأجزاء الرطبة من أعماق الأرض إلى جو الهواء فتنعقد سحاباً ماطراً)** أي من داخل الأرض توضيحه أن الشمس إذا سامتت بعض البحار والبراري أثارت من البحار بخاراً رطباً ومن البراري بخاراً يابساً والبخار أجزاء هوائية يمازجها أجزاء صغار مائية تلطفت بالحرارة ولا تمايز بينها في الحس لغاية الصغر لأن ما يجاور الماء من الهواء يستفيد كيفية البرد من الماء فإذا صعد البخار إلى طبقة الهواء الثالثة التي تنقطع عنها تأثير شعاع الشمس بتنقي باردة فإذا بلغ البخار في صعوده إليها تكاثف بواسطة البرد فإن لم يكن البرد قوياً اجتمع ذلك البخار ويتقاطر الأجزاء المائية فيه للثقل الحاصل من التكاثف والانجماد فالمجتمع هو السحاب والمتقاطر هو المطر قوله أو من أسباب سماوية إشارة إلى أن السماء مجاز عن تلك الأسباب فذكر السماء وأريد الأسباب بعلاقة الحالية والمحلية وإنما صح كون ابتداء نزول الماء من تلك الأسباب مع أن ابتداءه من السحاب لأنه لما كان ابتداؤه من السحاب الناشىء من صعود الأبخرة الناشىء من الأسباب السماوية جعل ابتداؤه من تلك الأسباب فإن الناشىء من الشيء الناشىء من شيء آخر ناش من ذلك الآخر ولو بالوسائط ولا يضره كونه مجازاً لأن شأن الوسائط كذلك والقياس المساواة منتج في مثل هذا فيكون من للابتداء المجازي وأنت خبير بأنه لما أمكن الحمل على الحقيقة لا يصار إلى المجاز لا سيما في الموضعين وخصوصاً هذا بناء على مذهب الحكماء الذين يضيعون أوقاتهم فيما لا يعنون فلا جرم إن هذا الاحتمال سخيف جداً والمراد من الأرض في أعماق الأرض جهة السفل فيشمل البحار والأنهار كما في قوله تعالى: ﴿خلق السماوات والأرض﴾ [البقرة: ١٦٤] الآية. فلا وجه لما قيل لا وجه لهذا التخصيص بل هذا لو وقع لكان قليلاً وإنما الأكثر ارتفاع الأجزاء الرطبة من البحار والأنهار والمراد بالجو ما بين السماء والأرض لا الهواء.

قوله: (ومن الثانية للتبعيض) بخلاف الأولى وإن جوز فيه على أن التقدير أنزل من

مياه السماء ولا يخفى تعسفه (**بدليل**) وجه دلالة (**قوله تعالى: ﴿فأخرجنا به ثمرات﴾** [فاطر: ٢٧]) أنها نكرة مع جموع القلة وفيه تأمل إذ النكرة قد تعم في الإثبات كقوله تعالى: ﴿علمت نفس ما قدمت﴾ [الإنفطار: ٥] وجمع القلة كثيرا ما يستعمل في موضع جمع الكثرة قوله (**واكتناف المنكرين له أعني ماء ورزقاً**) والاكتناف من الكنف بمعنى الجانب أي بدليل إحاطة المنكرين له فكون ما قبله وهو ماء وما بعده وهو رزق محمولين على البعض يناسبه كون المراد بها بعضاً منها وهذا ضعيف أيضاً إذ لا كلام في حسن قولنا بعض الحيوان إنسان وكل إنسان متعجب وبعض المتعجب ضاحك بالفعل فالتعليل بأنه هكذا الواقع إذ لم ينزل ولا أخرج بالمطر كل الثمرات كاف في إثبات التبعيض غايته أن الوجهين الأولين يفيدان الظن بالمطلوب وأما الدلالة قطعاً فلا وأما الوجه الثالث فيفيد البعضية قطعاً والقول بأن الدليل شامل لما يفيد اليقين والظن ضعيف إذ التناول لهما في إطلاق واحد غير ظاهر قوله: (**كأنه قال وأنزلنا من السماء بعض الماء فأخرجنا به بعض الثمرات**) بيان حاصل المعنى وهذا شائع في كلام النحاة حيث قالوا في شربت من الماء أي بعض الماء فكما لم يكن في كلامهم إشارة إلى أنه مفعول شربت بل تنبيه على حاصل المعنى كذلك ليس في كلامه إشارة إلى أنه مفعول أخرج ولو قيل إنه مفعول أخرج إن اعتبر من اسماً بمعنى البعض وبيان حاصل المعنى إن جعل حرفاً لم يبعد فإن قيل كون من اسماً إذا كان للتبعيض ليس بثابت في كلامهم قلت كون من اسماً حين كونه بمعنى التبعيض مما يخرجه النحرير التفتازاني من القوة إلى الفعل كما صرح به العصام في شرح شرح العقائد وتمام البحث في تفسير قوله تعالى: ﴿ومن الناس من يقول آمنا بالله وباليوم الآخر﴾ [البقرة: ٨] الآية. قوله: (**ليكون بعض رزقكم**) أشار به إلى أن رزقاً مفعول له في هذا الاحتمال وعلة تحصيلية (**وهكذا الواقع إذ لم ينزل من السماء الماء كله**) قوله: (**ولا أخرج**

قوله: بدليل قوله تعالى: ﴿فأخرجنا به ثمرات﴾ [فاطر: ٢٧] دلالته على البعضية من حيث الجمعية والتنكير لأن ثمرات جمع قلة ومنكرة وفي الكشاف ومن في ﴿من الثمرات﴾ [الأعراف: ٥٧] للتبعيض بشهادة قوله: ﴿فأخرجنا به من كل الثمرات﴾ [الأعراف: ٥٧] وقوله: ﴿فأخرجنا به من الثمرات﴾ [الأعراف: ٥٧] وقوله: ﴿فأخرجنا به ثمرات﴾ [فاطر: ٢٧] ولأن المنكرين أعني ماء ورزقاً يكتنفانه وقد قصد بتنكيرهما معنى البعضية كأنه قيل وأنزلنا من السماء بعض الماء فأخرجنا به بعض الثمرات ليكون بعض رزقكم وهذا هو المطابق لصحة المعنى لأنه لم ينزل من السماء الماء كله ولا أخرج بالمطر جميع الثمرات ولا جعل الرزق كله في الثمرات.

قوله: بشهادة قوله: ﴿فأخرجنا به من كل الثمرات﴾ [الأعراف: ٥٧] وجه الشهادة أنه تعالى في قوله: ﴿حتى إذا قلت سحاباً ثقالاً سقناه لبلد ميت فأنزلنا به الماء فأخرجنا به من كل الثمرات﴾ [الأعراف: ٥٧] لم يرد بقوله: سحاباً كل السحاب ولا بالبلد الميت جميع الأراضي ولا أنزل من السحاب الثقال كل الماء ولا أخرج به جميع الثمرات بل أراد بالكل الأكثر ومنه قوله تعالى: ﴿تدمر كل شيء بأمر ربها﴾ [الأحقاف: ٢٥] ﴿وأوتينا من كل شيء﴾ [النمل: ١٦].

قوله: وهكذا الواقع أي وكذا ما وقع في الخارج وفي نفس الأمر.

بالمطر كل الثمرات ولا جعل كل المرزوق ثماراً) بل بعضها إذ ما خرج أقل قليل بالنسبة إلى ما لم يخرج بعد ولو كان المعنى ولا أخرج بالمطر جميع الثمرات بل بعضها يخرج بماء الأنهار والعيون لا يرد عليه ما قيل هذا ينافي ما سيأتي في سورة الزمر من أن كل ماء في الأرض فهو من السماء ينزل منها إلى الصخرة ثم يقسم لأن هذه الرواية على تقدير صحته فما أشير هنا المراد به بحسب الظاهر لنا فإن بعض الماء بالنسبة إلى حسناً غير المطر وإن كان في نفس الأمر نازلاً من السماء قال المصنف في تفسير قوله تعالى: ﴿حتى إذا بلغ مغرب الشمس وجدها تغرب في عين حمئة﴾ [الكهف: ٨٦] الآية. ولعله بلغ ساحل المحيط فرآها كذلك إذ لم يكن في مطمح نظره غير الماء انتهى. الفاء في ﴿فأخرج﴾ [البقرة: ٢٢] باعتبار المبدئية فإن عقيب نزول المطر يشرع به الثمر في الخروج وإن كان ظهوره متراخياً وفي بعض المواضع نظر إلى ظهوره فقيل ثم يخرج به قال تعالى: ﴿ألم تر أن الله أنزل من السماء ماء فسلكه ينابيع في الأرض ثم يخرج به زرعاً﴾ [الزمر: ٢١] الآية.

قوله: (أو للتبيين) لتحقق شرط من البيانية وهو صحة إطلاق المجرور بمن على المبين وهنا كذلك بناء على أن رزقاً بمعنى المرزوق وأما في الاحتمال الأول فلكونه بمعنى المصدر لا يصح إطلاق الثمر عليه فلا ريب أنه فيه للتبعيض **(ورزقاً مفعول به)** لا مفعول له كما في الأول قدم على المبين لأن الأهم كونه مرزوقاً وأخر هذا الاحتمال لما عرفته من التكلف قوله **(بمعنى المرزوق كقولك أنفقت من الدراهم ألفاً)** تأييد لما ذكره فإن من في هذا القول لا احتمال للتبعيض إذ المعنى أنفقت جميع ما عندي من المال المعين لا أن

قوله: ولا جعل كل المرزوق مشعر بأن رزقاً على تقدير كون من للتبعيض بمعنى المرزوق وهذا خلاف ما في الكشاف فإنه ذكر فيه أن نصب رزقاً على الوجه الأول على أنه مفعول له وهذا يقتضي أن يفسر بالمعنى المصدري وجعله بمعنى المرزوق ينافي التعليل إذ المعنى على ذلك فأخرج به بعض الثمرات ترزيقاً لكم لا مرزوقاً إنما يناسب الحالية لا التعليل والحاصل أنه إن كانت من للتبعيض يكون محل ﴿من الثمرات﴾ [الأعراف: ٥٧] نصباً على المفعول به ونصب ﴿رزقاً﴾ [البقرة: ٢٢] على المفعول له ومحل لكم نصب على أنه مفعول به لرزقاً لأنه مصدر وإن كانت للتبيين كانت من الثمرات حالاً ورزقاً مفعولاً له ولكم صفة لرزقاً وقيل إذا قلت أكلت من هذا الخبز يكون من للتبعيض لا غير وإذا قلت أكلت من هذا الخبز الجيد بنصب الجيد كان للبيان وعلى أن يكون مفعولاً به كانت اسماً كعن في قول الشاعر:

ولقد أراني للرماح دريئة   من عن يميني مرة وأمامي

الدرية هي الحلقة التي يتعلم عليها الطعن بالرماح والمعنى من جانب يميني فمن في الآية وعن في البيت مجاز أن عن متعلق معناهما كما قال صاحب المفتاح نازلان منزلتهما في الاعتبار قال صاحب الكشاف في ﴿حاش لله ما هذا بشراً﴾ [يوسف: ٣١] حاش حرف من حروف الجر وضع موضع التنزيه والبرآءة والدليل على تنزيل حاش منزلة المصدر قراءة أبي السماك حاشا لله بالتنوين فإن قيل فلم جاز أن لا ينون في القراءة المشهورة بعد إجرائه مجرى البراءة قلنا مراعاة لأصله الذي هو الحرفية ألا ترى أن قولهم جلست عن يمينه بمعنى جانب يمينه كيف تركوا عن غير معرب على أصله.

عنده أكثر من ذلك وأنفق منه ألفاً لأن هذا لا يلائم مقام المدح فعلى هذا المراد بالثمرات الجنس باعتبار تحققه في ضمن بعض الأفراد لا في ضمن جميع الأفراد كما في الاحتمال الأول بقرينة التبعيض والمفهوم منه أن بعض الثمرات لا يكون رزقاً لهم وهو كذلك وأما في التبيين فلا تعرض له لا منطوقاً ولا مفهوماً ثم المراد بالثمر جسم قام به طعم ولون ورائحة ورطوبة كذا فهم من تقرير الإمام الرازي فتعممه إلى الزرع في غاية البعد نعم باعتبار أصلها وهو الزيادة والنماء يقال ثمر الله ماله وكثره وعن هذا سمي حمل الشجرة بهذا يعم الزرع أيضاً لكن في العرف مختص بما ذكر ويؤيده تقابل الزروع بالثمرات في أكثر المواضع والقول بأن قوله تعالى: ﴿كلوا من ثمره إذا أثمر وآتوا حقه يوم حصاده﴾ [الأنعام: ١٤١] صريح في عموم الثمرة لأن الحصاد إنما يكون للزرع ضعيف جداً إذ الحصاد كما يكون للزرع يكون للثمر أيضاً وهذا القائل يفهم من كلامه في سورة الأنعام عموم الحصاد وفي الكشاف فإن قلت بم انتصب رزقاً قلت إن كانت من للتبعيض كان انتصابه بأنه مفعول له وإن كانت مبينة كان مفعول لأخرج انتهى. وقد مر توضيحه ولكم ظرف لغو مفعول به لرزقاً واللام لتقوية العمل لتعدي المصدر إليه لكونه عاملاً ضعيفاً أي أخرج بعض الثمرات لأجل أنه رزقكم وقد جوز فيه أن يكون بعض الثمرات مفعول أخرج ورزقاً حال من المفعول أي مرزوقاً أو نصب على المصدر لأخرج وعلى التبيين رزقاً مفعول أخرج كما مر والقول الأول هو الأظهر المعول.

قوله: (وإنما ساغ) أي جاز **(الثمرات والموضع موضع الكثرة)** أي أنها من الجموع السالمة وهي جمع القلة والمقام يقتضي الكثرة إذ الثمر الخارج بالماء كثير جداً وإيراد ثمر وثمار يرى حسناً فما السبب في ذلك وأجاب عنه بثلاثة أوجه الأول قوله **(لأنه أراد بالثمرات جماعة الثمرة التي في قولك)** أي أنها جمع الثمرة التي يراد بها الكثرة بناء على أن التاء للوحدة النوعية فيتناول أفراداً كثيرة فإنها إذا تلاحقت واجتمعت يطلق عليها الثمرة بناء على الوحدة النوعية الحاوية الأفراد الكثيرة فالثمرات جمع الأنواع لا الأشخاص فحينئذ يدل من الكثيرة ما لا يدل عليه الثمر فإن نوقش بأن الثمار[1] أيضاً جمع الأنواع فلا أقل من

قوله: وإنما ساغ الثمرات والموضع موضع الكثرة يعني إنما جاز لفظ الثمرات وهو جمع القلة والمقام مقام الكثرة لأن الثمر المخرج بماء السماء كثير والظاهر أن يقال من الثمر أو من الثمرات وتلخيص الجواب أن مفرد الثمرات الثمرة التي يراد بها الثمار فالثمرات مشتملة على إفراد كل فرد منها ثمار فإذا يفيد الثمرات من الكثرة ما لا يفيده الثمار هذا ما قالوا في تحقيق الجواب وأقول فيه نظر وهو أن الثمار جمع كثرة مفردة ثمر وهو جنس مشتمل على ثمار كثيرة أيضاً فإذا جمع جمع الكثرة افاد من الكثرة ما لا يفيده الثمرات لإحاطته كل جنس مما يسمى ثمراً على أن الثمرات جمع ثمرة والثمرة واحدة من جنس الثمر لأن التاء للتوحيد فإذا الثمر لكونه جنساً أكثر من ثمرة وكذا جمعه أكثر من جمعها سواء كان جمع قلة أو كثرة.

---

(١) الثمر جمع ثمرة بحذف الهاء التي هي للتوحيد ثم يجمع الثمر على ثمار كالبلد يجمع على بلاد ثم إن الثمار يجمع على الثمر كالحمار يجمع على الحمر.

المساواة وفيه نظر يعرف بالتأمل بقي الكلام في أنه من أين يعلم ذلك مع أن المتبادر الثمرة الواحدة بالشخص بناء على أن التاء للوحدة الشخصية فالثمرات جمع الأشخاص قوله (**أدركت ثمرة بستانه**) وهي في ذلك القول شامل للأشخاص الموجودة في ذلك البستان بقرينة إضافته إلى البستان والإضافة للاستغراق ولا قرينة على ذلك في النظم الجليل ومن ههنا (**ويؤيده قراءة من قرأ من الثمرة على التوحيد**) وأنت خبير بأن اللام في الثمرة للاستغراق ولو ادعائياً واستغراق المفرد أشمل على ما قيل والثمرات جمع ثمرة لا جمع الثمرة باللام فأين التأييد وإن نظر إلى اللام فهو راجع إلى الوجه الثالث فليكتف به أولاً كما هو الظاهر.

قوله: (أو لأن الجموع يتعاور بعضها موقع بعض) التعاور من قولهم تعاور القوم كذا واعتور إذا تداولوه فأخذه مرة هذا وتارة أخرى ذاك والمراد هنا أنه يقع كل منهما موقع الآخر أي يستعار أحدهما للآخر مع وجود ذلك الآخر والعلاقة التقابل فإن بين القليل والكثير تضايفاً هذا إذا كانا منكرين وأما إذا كانا معرفتين فلا مجاز قيل وهذا فيما إذا لم يكن للفظ إلا جمعاً ظاهر وظاهر كلامهم فيه أنه حقيقة وأما إذا كان له جمعان أو جموع فلا يقع أحدهما موقع الآخر منكراً لا مجازاً والداعي إلى المجاز هنا التنبيه على أن الخارج لكم وإن كان في نفسه كثيراً لكنه بالنسبة إلى مقدوره تعالى قليل وما أورد بلفظ جمع الكثرة كالثمار بالنظر إلى نفسه.

قوله: (كقوله تعالى ﴿كم تركوا من جنات وعيون﴾ [الدخان: ٢٥]) فإن الجنات جمع قلة وقع موقع الكثرة إذ المراد الكثرة لأن كم للتكثير ولأن العيون لكونها جمع الكثرة تقتضيها والنكتة في إيراد القلة ما ذكر آنفاً (**وقوله ثلاثة قروء**) وقع موقع اقراء مجازاً مع وجود أقراء والنكتة فيه أن الثلاثة من القرء سواء كان بمعنى الحيض كما هو مذهبنا أو بمعنى الطهر كما هو مذهب الشافعي لاشتمالها على أزمنة متطاولة لا سيما الطهر في حكم الكثير ولأنه في شأن المطلقات فالمدة القليلة بالنسبة إليهم كثيرة فإن أيام الهموم طوال.

قوله: (أو لأنها لما كانت محلاة باللام) أي معرفة بها وهذا الجواب هو الظاهر

قوله: ويؤيده قراءة من قرأ من الثمرة وجه التأييد أن اللام الاستغراقي إذا دخل على المفرد كان اشمل من الجمع فلو لم يكن شمول الثمرات مثل شمول الثمرة بل كان انقص منه لما جاز قراءة من الثمرة لامتناع المناقضة والمخالفة بين معاني القراآت.

قوله: كقوله ﴿كم تركوا من جنات وعيون﴾ [الدخان: ٢٥] فإن لفظ جنات جمع قلة استعمل في معنى جمع الكثرة وذلك بدليلين أحدهما كم التكثيرية المنافية لإرادة معنى جمع القلة فيه والثاني لفظ عيون حيث جيء على لفظ جمع الكثرة ولو أريد بجنات معنى جمع القلة لكان الأنسب أن يقال واعين على لفظ القلة ولما كان تعاور استعمال صيغتي الجمع يقتضي أن يستعمل كل واحدة منهما موضع الأخرى أورد مثالين الأول مثال استعمال جمع القلة في مقام جمع الكثرة والثاني مثال للاستعمال على العكس وإلا فمقتضى الظاهر في الأول لفظ الجنان وفي الثاني لفظ الاقرأ.

قوله: أو لأنها لما كانت محلاة باللام خرجت عن حد القلة لإفادته من الكثرة ما أفاد المفرد

الصواب إذ قد صرح أئمة الأصول أنه لا فرق بين القلة والكثرة في كونهما عامين مستوعبين لجميع ما يصلح له إذا كانتا معرفتين باللام فلا حاجة إلى الجوابين الأولين بل لا وجه لهما كما عرفته ألا يرى أن قوله خرجت عن حد القلة بسبب إرادة الاستغراق المناسب لمقام الامتنان يناقض ظاهره للجوابين الأولين وعن هذا قال بعض الأفاضل الفرق بين جمع القلة والكثرة مختص بحال التنكير وأما في حال التعريف فكل جمع للكثرة انتهى. ونقل عن الشيخ الرضي أن الظاهر أن جمعي السلامة لمطلق الجمع من غير نظر إلى القلة والكثرة فيصلحان لهما.

قوله: (خرجت عن حد القلة) ودخلت في حد الكثرة إذ لا واسطة[1] بينهما ولظهوره لم يذكره ولا يمكن حمل لام الثمرات على الجنس حتى يبطل معنى الجمعية فيتناول القليل والكثير لأنه إنما يجب حمله على تعريف الجنس إذا لم يكن للعهد قرينة ولا مساغ للاستغراق وقد عرفت صحة الاستغراق فلا وجه لحمله على الجنس قال صاحب التوضيح ولأنه لما لم يكن هناك معهود وليس للاستغراق لعدم الفائدة يجب حمله على تعريف الجنس انتهى. فصرح بأن الحمل على الجنس فيما إذا لم يكن مساغ للعهد ولا للاستغراق[2] **(ولكم صفة رزقاً إن أريد به المرزوق)**.

المستغرق باللام لأن الجمع المحلى باللام الاستغراقي لتناوله الآحاد لا يخرج عن حوزة شموله كل واحد من الآحاد بخلاف الجمع المعرى عن اللام فإنه يجوز أن يخرج عن استغراقه واحد أو اثنان إذ يصدق أن يقال لا رجال في الدار إذا كان فيه رجل أو رجلان بخلاف ما إذا قيل لا رجل في الدار حيث لا يصدق إذا كان فيها واحد أو اثنان من الجنس.

قوله: على أنه نهي معطوف عليه أي معطوف عطف إنشاء على إنشاء أو نفي منصوب بإضمار أن جواب له أي لاعبدوا تقديره ﴿اعبدوا ربكم﴾ [البقرة: ٢١] فإن ﴿لا تجعلوا له أنداداً﴾ [البقرة: ٢٢] قالوا في تحقيق معنى قولك ايتني فاكرمك بنصب اكرمك بتقدير ان إنما اضمر بعد الفاء ان لأن غرضهم في قولهم إيتني فاكرمك أن يجعلوا الإتيان مسبب الإكرام فلو سلكوا طريقة العطف نحو إيتني ولاكرمك مثلاً يجب دخول الفعل الثاني فيما دخل فيه الأول ولا يكون الإتيان سبباً للإكرام لأن الفعل الأول لطلب الاتيان من المخاطب والثاني لطلب الإكرام من نفسه وليس في هذا جعل شيء سبباً لشيء آخر فقصدوا إلى صنيع يبين قصدهم أن يجعلوا الاتيان سبب الإكرام فنزلوا قولهم إيتني منزلة المصدر على نحو ليكن منك اتيان ولما تنزل منزلة المصدر وجب اضمار ان بعد الفاء ليكون عطف اسم على اسم والتقدير ليكن منك اتيان وإن اكرمك كما تقول يعجبني ضرب زيد ويغضب أبي وإن يغضب فكأنه قيل وليكن منك اتيان واكرام مني كما أن التقدير فيما ذكرنا من النظير يعجبني ضرب زيد وغضبه وقولك ليكن منك اتيان وإكرام مني بمنزلة أن تقول ليكن منك اتيان فليكن مني اكرام وهذا دليل على أن الاتيان سبب الإكرام وأنه لا يكون حتى يكون ففي اضمار أن هذه الحكمة التي تراها وهي الإيذان بأن الأول مسبب الآخر وكذا الأمر فيما نحن فيه فإن معنى ﴿اعبدوا ربكم فلا تجعلوا لله أنداداً﴾ [البقرة: ٢٢] ليكن منكم عبادة ربكم وترك

---

(١) فيه رد على الشهاب.

(٢) ومن هذا ظهر الخلل في تقرير الشهاب.

قوله: (ومفعوله إن أريد به المصدر كأنه قال رزقاً إياكم) أشار به إلى أن اللام في لكم حينئذٍ زائدة لتقوية العمل كما نبهنا عليه وأما على الاحتمال الأول فلكم ظرف مستقر له وفائدته الترغيب على شكره فإن الإنسان إذا نظر إلى ما أنعم الله به عليه حمله حب النعمة والرضى وبهذا الاعتبار كان هذا الاحتمال راجحاً ولذا قدمه مع كونه مجازاً لكن كون الرزق بمعنى مرزوقاً حقيقة في العرف وهو راجح لكون الحقيقة مهجورة.

قوله: (متعلق باعبدوا) أي متعلق به تعلقاً معنوياً بالعطف وللتنبيه على ذلك قال (على أنه نهي معطوف عليه) والجامع بينهما التضاد فحسن العطف بالفاء ح ما أشار إليه المص في قوله واعلم أن مضمون الآيتين حيث قال وبيانه أنه رتب الأمر بالعبادة على صفة الربوبية ثم قال ثم لما كانت هذه الأمور لا يقدر عليها غيره شاهدة على وحدانيته رتب عليها النهي عن الإشراك انتهى. فنبه به على أن ترتب فلا تجعلوا على هذه الأمور لا على ﴿اعبدوا﴾ [البقرة: ٢١] فقط فلا ريب في ترتب النهي عن الإشراك على هذه الأمور لكنه تسامح هنا فقال متعلق باعبدوا ومراده متعلق باعبدوا مع ما هو قيد له ومحط الترتيب القيود التي بين بها ربوبيته من كونه خالقهم وخالق أصولهم وما يحتاجون إليه إلى آخر ما ذكره هناك وليس هذا مثل قوله تعالى: ﴿واعبدوا الله ولا تشركوا به﴾ [النساء: ٣٦] حيث علق العبادة بذاته وعدم الشرك به أيضاً فالمناسب العطف بالواو إذ العبادة ليست سبباً للتوحيد بل التوحيد رأس العبادة وأصلها فلا يترتب التوحيد وأما هنا كما عرفت فالترتيب على العبادة التي علقت بالربوبية المثبتة بالخالقية وقد ثبت في موضعه أن محط الفائدة في الكلام المقيد مثبتاً كان أو منفياً القيد فالترتب في الحقيقة على القيود وإن كان على العبادة ظاهراً حيث عطف عليه فلا إشكال أصلاً وأرباب الحواشي كأنهم لم ينظروا إلى قوله الآتي

جعلكم لله أنداداً فجيء بالفاء العاطفة بدل الواو دلالة على أن ما بعدها مترتب على ما قبلها ترتيب المسبب على السبب وأن العبادة سبب يؤدي إلى التوحيد ونفي اتخاذ الانداد أقول معنى الفاء على أي وجه أريد دائر على معنى السببية فيلزم جعل الشيء سبباً لنفسه إما على تعلقه باعبدوا فلأن التوحيد ونفي الشرك من جملة العبادة وداخل فيها دخولاً أولياً لأن التوحيد أساس جميع الأعمال ورأس كل العبادات إذ لا اعتداد عند عدمه وإما على تعلقه بلعل فلأن نفي جعل الانداد له تعالى من جملة التقوى بل هو الأصل فيها لأن معناها اتيان الواجبات بأسرها والاجتناب عن المحظورات برمتها فالاجتناب عن الشرك داخل فيها دخولاً أولياً ويمكن أن يجاب عنه بأن التزم إلى جعل الشيء سبباً لنفسه مبالغة ودلالة على أن نفي الانداد ليس له سبب سواه أو إلى جعل الفاء لمجرد العطف فمعنى العطف مع دخول المعطوف في المعطوف عليه الإشارة إلى عظم خطر الشرك كالعطف في تنزيل الملائكة والروح ﴿وحافظوا على الصلوات والصلاة الوسطى﴾ [البقرة: ٢٣٨] ومعنى العطف بخصوصية الفاء التراخي في الرتبة لا في الزمان أو يقال نفي اتحاد الانداد لازم للتوحيد لا نفسه فكأنه قيل وحدوا ربكم فلا تجعلوا له أنداداً أو يكون اعبدوا مؤولاً بالقصد والإرادة على معنى اقصدوا عبادة ربكم فلا تجعلوا له أنداداً كقوله تعالى: ﴿إذا قمتم إلى الصلاة فاغسلوا وجوهكم﴾ [المائدة: ٦] أي إذا أردتم القيام إلى الصلاة ﴿فاغسلوا﴾ [المائدة: ٦] وأمثاله كثيره أو يكون ﴿فلا تجعلوا﴾ [البقرة: ٢٢] جواباً لشرط محذوف والمعنى إذا أردتم عبادة ربكم فلا تجعلوا له أنداداً.

رتب على هذه الأمور النهي عن الإشراك ولم يقل رتب النهي عن الإشراك على الأمر بالعبادة أو على العبادة فسلك كل منهم إلى مسلك صعب ومذهب تعب فمنهم من قال إن الفاء للعطف المحض بدون التعقيب أو التعقيب بين الأمر والنهي دون المأمور به والمنهي عنه ومنهم من اختار أن العبادة مجاز عن إرادته وبعضهم ذهب إلى أن القصد هنا إلى النهي عن الشرك بعد العبادة لأنه يحبطها ومنهم من حمل الترتيب على الترتيب الذكري وقال فيكون لا تجعلوا موضحاً لاعبدوا وغير ذلك من التعسفات البعيدة عن الأذهان السليمة الحمد لله ملهم الصواب وإليه المرجع والمآب.

قوله: (أو نفي منصوب بإضمار إن جواب له) كونه جواباً للأمر مثل كون فيكون على قراءة النصب جواباً لكن في قوله تعالى: ﴿فإنما يقول له كن فيكون﴾ [البقرة: ١١٧] قال مولانا السعدي مراد المص بذلك النصب تشبيهاً بجواب الأمر من حيث مجيئه بعد الأمر وليس بجواب من حيث المعنى انتهى. فكذا المراد هنا فلا يرد أن النصب بإضمار أن إنما يجوز إذا كان هناك سببية والعبادة ليست سبباً لعدم الشرك بل التوحيد أصلها والأحسن في الجواب ما حققناه آنفاً من أن العبادة المقيدة بتلك القيود سبب لعدم الإشراك باعتبار قيدها كأنه قيل كونوا واصفين ربكم الذي خلقكم وخلق أصولكم مواظبين على عبادته وطاعته إن كنتم واصفين ربكم بهذه الأمور فلا تجعلوا لله أنداداً هذا مقتضى كلامه الآتي فلا ريب في حسن كونه جواباً لاعبدوا بملاحظة ذلك المعنى قال بعض الكملة والفاء للتسبب أي تسبب عن إيجاد هذه الآيات الباهرة النهي عن اتخاذكم الأنداد ولولا هذا الاعتبار لكان الأنسب عطفه بالواو كما في قوله تعالى: ﴿واعبدوا الله ولا تشركوا به﴾ [النساء: ٣٦] وهذا كما يكون جواباً للإشكال على تقدير العطف يكون جواباً للإشكال على تقدير أن يكون منصوباً بإضمار إن فلا حاجة إلى الجواب بأنه يجوز أن يكتفي بسببية الأول للإخبار بمضمون الثاني كما في قوله تعالى: ﴿وما بكم من نعمة فمن الله﴾ [النحل: ٥٣] مع الثاني هنا إنشاء يحتاج إلى تأويل مقول في حقه الخ. ولا يخفى أنه تكلف.

قوله: (أو بلعل على أن نصب تجعل نصب ﴿فأطلع﴾ [غافر: ٣٧] في قوله تعالى: ﴿لعلي أبلغ الأسباب أسباب السموات فأطلع﴾ [غافر: ٣٦، ٣٧] إلحاقاً لها بالأشياء الستة لاشتراكها في أنها غير موجبة) نقل عن الرضي أنه قال كغيره من النحاة إن أهل العربية إنما

قوله: لاشتراكها في أنها غير موجبة معناه لاشتراك أكثرها إن كان المراد بالإيجاب ما ليس بنفي لأن الأمر ليس فيه نفي حتى يشترك معها في أن غيرها موجبة أو لاشتراك الكل إن كان المراد ايقاع النسبة والأمر ليس فيه ايقاع لأن الايقاع يكون في الخبر لا في الإنشاء فالأمر غير موجب بهذا المعنى وكذا التمني وغيره من تلك الأشياء وفي المفصل وقد لمح فيها معنى التمني من قرأ في قوله تعالى: ﴿لعلي أبلغ الأسباب أسباب السموات فأطلع﴾ [غافر: ٣٦، ٣٧] بالنصب وهي في حرف عاصم أقول المفهوم من كلام القاضي أن لعل في هذا الوجه بمعنى التمني إلحاقاً لها بليت وكلام الكشاف صريح في أن لعل على هذا الوجه بمعنى كي حيث قال أو بلعل على أن ينتصب

اشترطوا في نصب ما بعد فاء السببية بتقدم أحد هذه الأشياء لأنها غير حاصلة المصادر فيكون كالشرط الذي ليس بمحقق الوجود ويكون ما بعد الفاء كجزائها على ما حققناه في حواشيه ومنه علمت أن وجهه عندهم إنما هو عدم تحقق الوقوع في حال الحكم لا استحالته لعدم صحته في الأمر المطلوب الذي هو أعظم أقسامه كما هنا وهذا متحقق في التمني والترجي لأن التمني أقوى منه لرسوخه في العدم فلذا نصب بلعل انتهى. وظاهر كلامه أن لعل من الباب ح كما اختاره ابن مالك في التسهيل ومنهم من جعلها ملحقة بليت كالزمخشري لتنزيل المرجو لبعده عن الحصول منزلة المتمني ولم يرض المص به لأن تبعيد المخاطبين ومنهم المفلحون عن التقوى بعيداً لأن يقال إن المراد التقوى الحقيقي الذي هو صعب الوصول إليها ولو مفلحين أو لعل هنا وفي مثله دليل عزة التوصل إلى ما جعل خبراً له ولما لم يرض به قال إلحاقاً لها بالأشياء الستة التي هي الأمر والنهي والاستفهام والعرض والتمني والنفي ثم بين وجه إلحاقها بقوله لاشتراكها في أنها غير موجبة بفتح الجيم أو بكسرها أي مضمون ما بعدها لم يقع وتحقيقه في المستقبل غير معلوم فموجبة من الإيجاب بمعنى الإثبات ويقابله السلب فبهذا المعنى يدخل الترجي إذا المعنى فيه على خطر الوجود والعدم فيوجد فيه معنى الشرط والرجحان في الترجي لا يضره بل في هذا التعبير مع الرجحان رمز إلى تقصيرهم وسوء حالهم ولو بالنسبة إلى بعضهم

تجعلوا انتصاب ﴿فأطلع﴾ في قوله: ﴿لعلي أبلغ الأسباب أسباب السموات فأطلع إلى إله موسى﴾ [غافر: ٣٦، ٣٧] في رواية حفص عن عاصم أي خلقكم لكي تتقوا وتخافوا عقابه فلا تشبهوه بخلقه قال الفاضل أكمل الدين هذا هو الوجه الثاني في متعلق ﴿فلا تجعلوا﴾ [البقرة: ٢٢] وهو تصريح بعدم جواز الجزم وانتصابه إنما هو بجعل لعل بمعنى التمني ليصير من المواضع التي ينتصب فيها الفعل المضارع بإضمار أن كما في الآية المستشهد بها على قراءة عاصم وهذا المقدار كان كافياً في بيان المتعلق وأورد عليه بعضهم بأنه تقدم في كلامه أن الله أراد منهم الخير والتقوى وذلك ينافي التمني وأجاب بأنه جوز النصب نظراً إلى تقدم لعل صورة كما تقول لمن همك همه ليتك تحدثني فتفرج عني بالنصب فإنه وإن لم يكن تمنياً في هذا المقام لكن نصب نظراً إلى الصورة وقال وأما قوله أي خلقكم لكي تتقوا وتخافوا عقابه فلا تشبهوه فإن أراد أنها بمعنى كي فهو الذي نفاه أولاً وإن أراد أنه منصوب بتقدير أن كما في المثال صح بعض الصحة لكن التمثيل بغيره أولى على أنه إن جعل تعليلاً لا يصح أن يجري مجرى كي فيعلل النصب بذلك لأن الأولى على ذلك أن ينصب تتقوا ثم قال أكمل الدين وأقول النصب نظراً إلى صورة التمني لا يكاد يصح لأن السببية في انتصاب ما بعد الفاء لا بد منها ومجرد الصورة لا يفيدها وأنه أراد أنها بمعنى كي والنفي إنما كان باعتبار مأخذ خاص وهو الاطماع من كريم رحيم وقد تقدم وجعله بمعنى كي إنما هو لتبيين العلة لا لبيان الناصب فإن الناصب أن المضمرة لا محالة وقال بعضهم قوله أي خلقكم لكي تتقوا بيان للسببية وحاصل كلامه أنه فسر التقوى بخوف عقابه لأن الواو في قوله وتخافوا عقابه تفسيرية ليتبين معنى السببية لأن خوف العقاب سبب لعدم الشرك قال أكمل الدين وفيه نظر لأن السببية ههنا لا تحتاج إلى معنى كي فإنا إذا قلنا ليتك تأتيني فلا تهجرني علم أن الاتيان سبب لعدم الهجران من غير احتياج إلى تقدير كي.

حيث جعل ما هو الراجح منهم لاستعدادهم لذلك كغير الراجح ولا حاجة إلى أن يقال إن الأشياء الستة مشتركة في عدم الإيجاب باعتبار بعضها من قبيل إسناد ما للبعض إلى الكل لأن هذا بناء على أن المراد بالإيجاب هو النفي والنهي والاستفهام لا غير لما عرفته من معنى الإيجاب وهذا التوجيه موافق لما اختاره المص من أن جملة ﴿لعلكم﴾ [البقرة: ٢١] استعارة تمثيلية والمعنى خلقكم في صورة من يرجى منه التقوى التي هي المرتبة العليا لترجح أمره باجتماع أسبابه فترجح الوجود معتبر فلا معنى لتوجيه النصب بلعل بمشابهته بليت فإنه يقتضي كون الترجي شائبة من التمني وهو خلاف مرضي المصنف[1] وهذا بناء على كون لعل بمعنى الترجي بالتحقيق الذي مر وأما ما قيل من أنه تعليل للخلق أي خلقكم لكي تتقوا فلا وجه للنصب به.

قوله: (والمعنى أن تتقوا لا تجعلوا له نداً) أي على جعله جواباً للعل بقرينة ذكره عقيبه وبيان للسببية المستفادة من جعله جواباً للعل أي إن أردتم البقاء على التقوى لا تجعلوا له نداً فإنه يحبط العمل والتقوى أو إن أردتم التقوى لا تجعلوا له نداً فح يتناول جميع المخاطبين من المؤمنين والكافرين بناء على عموم التقوى إلى المرتبة الأولى والعليا والأول بناء على تخصيص الخطاب بالمؤمنين إذ تقرير المصنف في قوله تعالى: ﴿لعلكم تتقون﴾ [البقرة: ٢١] ظاهره مختص بهم وإن كان أول كلامه صريحاً في عمومه ثم قوله ﴿إن تتقوا﴾ [آل عمران: ٢٨] بيان حاصل المعنى لا أنه مقدر في النظم لأن ذلك التقدير إنما فيما يجزم المضارع في جواب الأشياء الخمسة سوى النفي لكن المنصوب بالفاء يكون مجزوماً بعد حذف الفاء ولهذا عطف المجزوم على المنصوب في قوله تعالى: ﴿فأصدق وأكن من الصالحين﴾ [المنافقون: ١٠] وإلى هذا أشار بإسقاط الفاء حيث قال ﴿أن تتقوا﴾ لا تجعلوا له نداً مع أنه في النظم الكريم بالفاء وجعل الأنداد مفرداً فقال نداً للتنبيه على أن

وقوله: ولو أريد بالتقوى إلى آخره ليس بصحيح لأن التقوى إذا كانت الاتيان بجميع المأمورات كان عدم الشرك منها لا مما يترتب عليه والحق إن هذا الوجه لا يخلو عن تعسف فإنا بعد ما جهدنا إلى أن بلغ السيل الربى وأبرزنا الكلام إلى صورة أن تكونوا في صورة المرجو منهم أن تتقوا تحتاج إلى أن تجعلهم في صورة المتمني منهم لما رأيت من المكابدة ومع ذلك فالتقضي إنما هو بالاستعارة التبعية على ما تقدم بعد أن تقول أولاً لعل بمعنى التمني ثم تذكر ما هو المعلوم في الاستعارة التبعية هذا وجهد المقلة دموعها إلى هنا كلامه رحمه الله.

---

(١) قال قدس سره يجاب بأن النصب ههنا للنظر إلى أنهم في صورة المرجو منهم فالمعنى خلقكم في صورة من يرجى منه انقاء أي الخوف من العقاب ليتسبب عن ذلك أن لا تشركوا انتهى أشار إلى أن المراد بالاتقاء معنى اللغوي أي الاتقاء والحذر من العقاب لدفع اشكال بأن التقوى وهو التبرؤ عما سوى ليس نتيجتها عدم الجعل أنداداً بل ذلك حاصل قبل التقوى ولو أريد بالتقوى أول مراتب التقوى فهو عين ترك الشرك وجه الدفع ظاهر لكن التقوى في عرف القرآن التقوى الشرعي خصوصاً المرتبة الوسطى مع أن المصنف حملها على المرتبة العليا ودفع الاشكال منفهم من تقرير أصل الحاشية.

المنهي عنه ند واحد لا أنداد لأنه يجتمع مع النديين والند لكنه عبر عنه بالجمع لأن جعل الند الواحد والأنداد سواء في ترتب الجزاء قال تعالى: ﴿أنه من قتل نفساً بغير نفس أو فساد في الأرض فكأنما قتل الناس جميعاً﴾ [المائدة: ٣٢] من حيث إنه هتك حرمة الدماء وسن القتل وجرء الناس عليه أو من حيث إن قتل الواحد والجميع سواء في استجلاب سخط الله تعالى والعذاب العظيم ومثل كلا الوجهين جار هنا أو نقول إن اسم الجنس حامل للعدد والجنس فالمقصود بالنفي إما العدد فقط دون الجنس أو الجنس فيلزم انتفاء العدد بطريق الأولى فالقصد هنا إلى نفي الجنس ونبه المص عليه بقوله لا تجعلوا له نداً[١].

قوله: (أو بالذي جعل لكم إن استأنفت به على أنه نهي وقع خبراً على تأويل مقول فيه) أي أو متعلق بالذي عطف على قوله بلعل أو قوله باعبدوا إن استأنفت به[٢] أي إن جعلت الذي مبتدأ على أن فلا تجعلوا نهي لا نفي إذ لا وجه لإسقاط النون ح وقع خبراً ولما ورد أن النهي لكونه إنشاء لا يكون خبراً قال على تأويل مقول فيه لا تجعلوا فح الخبر يكون مفرداً وهو مقول والجملة الإنشائية مقول القول فحينئذٍ الرابطة اسم الظاهر الواقع موقع المضمر[٣] وهو جائز عند سيبويه والأخفش إذا كان في معرض التفخيم كما فيما نحن فيه وما يستفاد من كلام الشيخ الرضي أنه يجوز كون الإنشاء خبراً بلا تأويل حيث قال كما نقله البعض بأن إنكار الكوفيين ذلك بأن الخبر ما يحتمل الصدق والكذب[٤] والإنشاء ليس كذلك وهم نشأ من إيهام لفظ الخبر وليس خبر المبتدأ ما يحتمل الصدق والكذب انتهى ففهم جوازاً كون الإنشاء خبراً بلا تأويل لكن بعد التأويل كما اختاره المصنف ومختار السيد الشريف قدس سره فلا وجه للاستبعاد أصلاً.

قوله: (والفاء للسببية أدخلت عليه لتضمن المبتدأ معنى الشرط) وأما ما قيل من أن صلته ماضية ولم تشبه الشرط فلا تزاد في خبره الفاء فمنقوض بقوله تعالى: ﴿إن الذين فتنوا المؤمنين والمؤمنات ثم لم يتوبوا فلهم عذاب جهنم﴾ [البروج: ١٠] الآية. وعن هذا وقع تصريح المحقق الرضي بأن الموصول قد يكون خاصاً وصلته ماضيه مع دخول الفاء في خبره.

قوله: (والمعنى أن من خصكم بهذه النعم الجسام والآيات العظام) وفي بعض النسخ من حفكم بالفاء أي من جعلها محيطة بكم مستديرة حولكم وفي هذا مبالغة عظيمة.

قوله: (ينبغي أن لا يشرك به) أي يجب أن لا يشرك به إذ العلة تقتضي ذلك قوله

---

(١) وحله على ما هو أصله لعل لهم ثبوت تقوى وعدم جعل الانداد له تعالى على تقدير تأويل الجواب بالمصدر وكون ذلك المصدر معطوفاً على مصدر الفعل المقدم كما قيل في ليت لي مالا فأنفقه ليت لي ثبوت مال فإنفاق مني ﴿أو لعلكم تتقون﴾ [البقرة: ٢١] فعدم الجعل ثابت البتة على تقدير تأويل الجواب بالمصدر يكون ذلك المصدر مبتدأ محذوف الخبر وجوباً كما اختاره الشيخ الرضي.

(٢) أراد به الاستئناف النحوي إذ لا حسن للاستئناف البياني.

(٣) أي لله من وضع المظهر موضع المضمر.

(٤) ومنع سيبويه فيما إذا لم يكن في معرض التفخيم كما نقل عن الشيخ الرضي.

والمعنى الخ. التنبيه على نكتة تخصيص ترتب عدم الإشراك على مضمون ﴿الذي جعل لكم﴾ [البقرة: ٢٢] الآية أي أن هذه النعم لا سيما إعطاء الوجود لما كانت محيطة بهم في عموم الأحوال والأوقات مع كونها نعماً عظيمة لاشتمالها على ما يحتاجون إليه في بقاء نوعهم وشخصهم وأن هذه الآيات العظام والأشياء المذكورة من حيث دلالتها على التوحيد وكمال القدرة والإرادة تسمى آيات ومن حيث يستلذ بها الإنسان تسمى نعماً خصت بترتب عدم الإشراك عليها لظهور سببيتها وإرادة ترتبها عليها فثبت حسن دخول الفاء السببية على الخبر وتقديم لله يصح أن يكون للحصر لأن عدم الند والمثل مخصوص به تعالى إذ ما من ممكن سواه وصفاته إلا وله نظائر فيكون من قبيل قصر الموصوف على الصفة أي عدم جعل المثل مقصور على الاتصاف بكونه لله تعالى لا يتجاوز إلى الاتصاف بكونه لغيره تعالى ويجوز للاهتمام بدون ملاحظة القصر.

قوله: (والند المثل المناوي) بضم الميم وكسر الواو اسم فاعل من ناواه ومعناه العادي في أصل اللغة إذ أصله من النوى وهو البعد[1] فتجوز به عن المعاداة إذ العدو يتباعد من عدوه ولو بقلبه لكن لا يراد هنا هذا المعنى لأنه يوهم أن له مثل الغير المناوي إذ النفي متوجه إلى القيد في الأكثر ولذا قال خص بالمخالف المماثل الخ. وفسر أبو عبيد بالضد حتى جعله بعضهم من الأضداد والظاهر أن مآل التفسيرين واحد فلا يكون من الأضداد إذ المثل المعادي هو الضد قال الراغب ند الشيء مشاركه في جوهره وذلك ضرب من المماثلة فإن المثل يقال في أي شيء مشاركة كانت وكل ند مثل وليس كل مثل نداً وكذا في التفسير الأول الند أخص مطلقاً من المثل.

قوله: (قال جرير أتيما تجعلون إلي نداً) الجعل بمعنى التصيير القولي الصادر عن

قوله: الند المثل المنادى وفي الكشاف الند المثل ولا يقال إلا للمثل المنادى ونادت الرجل خالفته ونافرته من ند ندوداً إذا نفر ومعنى قولهم ليس لله ند ولا ضد نفى ما يسد مسده ونفى ما ينافيه المناوي من ناوأت الرجل أي عاديته ومعناه ناهضته للعداوة وفي الأساس نافرته إلى الحكم فنفرني عليه أي حاكمته فغلبني عليه وأصل المنافرة أنا أعز نفراً.

قوله: اتيما تجعلون البيت عدي تجعلون بإلى لتضمينه معنى الضم وإلا فالظاهر أن يقال اتيما تجعلون لي ندا أي اتجعلون تيما ند إلى ولما عدي بإلى صار معناه أتضمون إلى تيما جاعلين إياه نداً لي ومعناه التوبيخ أو الانكار على جعل تيم نداً له وإثبات أنه من ذوي الأحساب بالمذهب الكلامي فإنه لما نفى أن يكون تيم ند الذي حسب وأنكر أن يكون ندا له تبين أنه ذو حسب نقل عن الراغب أن المثل أعم الألفاظ الموضوعة للموافقة بين الشيئين لأنه للمشابهة في أي معنى كان وذلك لأن ند الشيء مشاركة في الجوهر والشبه مشاركة في الكيفية والمساوي في الكمية والشكل والمقدار والمسافة وذكر بعضهم لعله أراد تحقيقها في أصل الوضع اللغوي وإلا فاستعمال الشبيه والشبه في الكل جائز وعبارة الراغب هكذا ند الشيء مشاركة في الجوهر وذلك ضرب من المماثلة

---

(١) قيل وأصله الهمزة من النوء وهو النهوض كذا في الصحاح.

اعتقاد ومعنى إلي مضموماً إلى وضمته معنى الضم فعدي بإلى فهو حال من تيما لكونه مفعول تجعلون ولا يضره كون الجعل من دواخل المبتدأ والخبر والمعنى أتجعلون تيما مضموماً إلى أو أتضمون إلى جاعلين إياه نداً والمحقق التفتازاني جعله حالاً من نداً أي أتجعلون تيما نداً حال كون الند مضافاً إلي وقال قدس سره إنه حال من تيما ولا يصح جعله حالاً من نداً لأنه خبر المبتدأ كأنه قدس سره نظر إلى أن الحال يجوز عن المبتدأ كما جوزه ابن مالك لكن نقل البعض عن ابن مالك أيضاً أنه جوز وقوع الحال عن خبر المبتدأ فلا وجه للفرق بينهما على أن الظاهر أنه وإن كان في المبتدأ والخبر في الأصل لكنهما بعد كونهما منصوبين على أنهما مفعولان لجعل لفظاً ومعنى لا نزاع في كونهما ذا الحال نعم لا يبعد أن يقال إن تيما لتقدمه ينبغي أن يكون ذا حال وأما القول بأنه لا يتجه جعله حالاً من تيما لأن المقصود إنكار أن يجعل تيما نداً مضموماً إلى الشاعر وبالنظر إليه أي مثلاً له لا إنكار جعل تيم المضموم إليه نداً مطلقاً فمدفوع بأن إنكار جعل تيم المضموم إلى الشاعر نداً في قوة إنكار جعله نداً له بقرينة الضم فلا يكون مطلقاً كما زعمه القائل وإنما وإلى المفعول الإنكار لأن الفعل والفاعل لا ينكران وإنما المنكر بالإنكار الواقعي هو المفعول.

قوله:

(ومـا تـيـم لـذي حـسـب نـديـد

من ند ندوراً إذا نفر ونادرت الرجل خالفته) فكيف تجعلونها نداً لمثلي مع علو نسبي ولم يقل وما تيم لي نديد لمحافظة وزن الشعر مع الإشارة إلى علة الحكم والتيم قبيلة معروفة والجرير من قبيلة أخرى وبين القبائل معاداة ظاهرة فلا إشكال بأن البيت لا دلالة على المعاداة بل على كونه بمعنى المثل وأما كونه بمعنى المثل المعادي فلا وقيل الند هو المعادي المخالف في القوة كما أن المثل هو المساوي في القوة وقيل الند والمثل هو الشريك في الذات والشبه والضد هو الشريك في الصفات والنظير هو الشريك في الأفعال.

قوله: (خص) بالعرف أي في عرف العام أو في الشرع خاصة وهو المراد هنا **(بالمخالف المماثل في الذات كما خص المساوي بالمماثل في القدر)**.

قوله: (وتسمية ما يعبده المشركون من دون الله أنداداً وما زعموا أنها تساويه في ذاته وصفاته ولا أنها تخالفه في أفعاله) جواب سؤال مقدر بأن المشركين إنما يعبدون الأصنام لاعتقادهم أنها شفعاء عند الله لا أنها شركاء له تعالى فلم قيل ذلك فأجاب بما حاصله أن النهي عن الجعل نداً للتهكم بهم بتنزيلهم منزلة من جعل له تعالى أنداداً والفرض في التشبيه كاف فلا يضره عدم كون المشبه به محققاً وما في وما زعموا نافية والجملة حالية من المشركين أنها أي الأصنام والتأنيث بهذا الاعتبار والمرجع لفظة ما في ذاته وصفاته

فإن المثل يقال في أي مشاركة كانت فكل ند مثل ولا ينعكس والضدان الشيئان الوجود بأن للذات تحت جنس واحد وتنافي كل منهما الآخر في أوصافه الخاصة وبينهما أبعد البعد كالخير والشر والسواد والبياض وما لم يكونا تحت جنس واحد كالحلاوة والحركة لا يقال لهما ضدان.

إشارة إلى معنى الند فالمناسب لقوله خص بالمخالف المماثل في الذات الاكتفاء بقوله في ذاته والظاهر من كلامه أن الند هو المساوي في ذاته وفي صفاته والمخالف في أفعاله ولا يوافق هذا ما مر من تفسير الند بوجوه كثيرة إلا أن يقال إن الند بمعنى المساوي في الذات كالمثل وهو يستلزم المساواة في الصفات والمخالف في الأفعال.

قوله: (لأنهم لما تركوا عبادته) خبر لقوله وتسمية **(إلى عبادتها)** أي مائلين إلى عبادتها فهو متعلق بتركوا بالتضمين وهذا بناء على أن عبادة الله تعالى مع عبادة غيره كلا عبادة فمن عبده مع عبادتها كأنه عبدها ولم يعبده وإلا لم يتركوا عبادة الله تعالى رأساً **(وسموها آلهة)** فيه إشارة إلى أن عبادتهم الأصنام باعتبار أسام أطلقوا عليها من غير حجة تدل على تحقق مسمياتها فيها فكأنهم لا يعبدون إلا الأسماء المجردة فسبب عبادتهم التسمية فلو قيل لأنهم لما سموها آلهة فتركوا عبادته تعالى الخ. لكان أحسن سبكاً وأتم نظماً.

قوله: (شابهت حالهم) جواب لما يريد أنهم وإن لم يعتقدوا الندية إذ يستحيل أن يزعم عاقل ذلك الأمر البديهي الاستحالة لكن إنهم لما فعلوا بهم ما يستحقه الواجب لذاته من العبادة وغاية التذلل شبهوا **(بحال من يعتقد أنها ذوات واجبة بالذات قادرة على أن تدفع عنهم بأس الله وتمنحهم ما لم يرد الله بهم من خير)** فذكر اللفظ المركب الموضوع للمشبه به وأريد الهيئة المشبهة وقد عرفت أن من يعتقد أنها واجبة مفروض غير محقق ويكفي في صحة التشبيه ذلك الفرض وقد مر الكلام مفصلاً في تفسير قوله تعالى: ﴿خَتَمَ ٱللَّهُ عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ﴾ الآية.

قوله: (فتهكم بهم) أي هذه استعارة مصرحة محققة تهكمية أي الغرض منها التهكم بهم بأنهم جعلوا الجماد نداً للواجب القادر التام القدرة وذي الإرادة التامة بناء على أن الاستعارة بناء على تناسي التشبيه فلا يلاحظ التشبيه وإن كان على طريق التشبيه كما عرفت ولذا قال المص **(وشنع عليهم بأن جعلوا أنداداً لمن يمتنع أن يكون له ند)** ولم يقل بأن شبه

قوله: قادرة على أن تدفع عنهم بأمر الله ويمنحهم ما لم يرد الله بهم من خير وفي التعرض لمعنى دفع ما أراده الله ومنح ما لم يرده إشارة إلى معنى المخالفة المعتبرة في مفهوم الند.

قوله: فتهكم بهم وشنع عليهم بأن جعلوا الخ أي كما تهكم بهم بلفظ الند شنع بأن جعلوا أنداداً كثيرة لمن لا يصح له واحد قط كما تهكم بهم بإثبات الند بولغ فيه بأن أوثر الجمع يعني لم يكتفوا بذلك الفعل الشنيع حتى ضموا إليه ما زادت به الشناعة عليهم فيكون من باب الايغال المذكور في علم البديع كقوله كأنه علم في رأسه نار وحاصل ما قرره أن هذه التسمية أي تسمية الله أنداداً على التهكم لأنهم يقيمون الضد مقام الضد لضرب من التهكم فكأنه قيل ﴿فلا تجعلوا لله أنداداً﴾ [البقرة: ٢٢] يخالفونه ويعادونه وفيه كما ترى تهكم بهم بضرب من التهكم كقوله تعالى: ﴿فبشرهم بعذاب أليم﴾ [آل عمران: ٢١] استحقاراً وازدراء لفعلهم انتم لا تعلمون أن مثل هذا التعظيم والتسمية يؤدي إلى جعلها قادرة على مخالفته ومناواته فهي استعارة مصرحة تحقيقية أصلية واقعة على سبيل التهكم إلى هنا كلامه والظاهر من قوله شابهت حالهم حال من يعتقد الخ أنه من باب الاستعارة التمثيلية الواقعة على طريق التهكم.

حالهم بحال من جعلوا أنداداً مع أنه قال أولاً هكذا قيل يعني استعارة تبعية تهكمية بجعل غاية عجزهم بمنزلة القوة تهكماً بدعاء أحد الضدين بمنزلة الضد الآخر كما جعل البخيل بمنزلة الجواد باستعارة الحاتم للبخيل فأطلق الند على كل منهما كما أطلق الحاتم على البخيل انتهى(١) كأنه أراد به أن الاستعارة التهكمية هنا بالمعنى المشهور وأنت خبير بأن قول المص شابهت حالهم حال من يعتقد الخ صريح بأن المص حمل الكلام على الاستعارة التمثيلية دون التبعية التهكمية فهو في نفسه كلام جيد لكنه شرح لا يطابق المشروح فالحق ما قاله قدس سره إن هناك استعارة تمثيلية وليست تهكمية اصطلاحاً إذ ليس استعارة أحد الضدين للآخر بل أحد المتشابهين لصاحبه لكن المقصود منها التهكم بهم لتنزيلهم منزلة من يعتقد أنها آلهة مثله انتهى. فإن قيل إن النهي لا يقتضي وجود المنهي فمن أين يفهم أنهم جعلوا أنداداً قلنا إن الخطاب مع المشركين وهم ممن عبد الأصنام فهم جعلوا له تعالى أنداداً بهذا التأويل ثم إن قوله تعالى: ﴿فلا تجعلوا لله أنداداً﴾ [البقرة: ٢٢] لما دل على أنهم جعلوا أنداداً لما ذكرنا اعتبر ذلك الكلام المنفهم استعارة تمثيلية يقصد بها التهكم فإن التشبيه والاستعارة يجريان في الكلام المفهوم كجريانهما في المنطوق فإن قيل إن ظاهر هذا الكلام أن الخطاب للمشركين كما أوهمه كلامه هنا وفي قوله تعالى: ﴿وأنتم تعلمون﴾ [البقرة: ٢٢] قلنا إن الخطاب عام مثل اعبدوا كما صرح به المصنف هناك لكن المسلمين لما لم يجعلوا له تعالى نداً لم يتعرض لبيان أحوالهم بل تعرض لبيان أحوال المشركين وقد عرفت أن النهي لا يقتضي وجود المنهي فتوجه الخطاب إليهم جميعاً للمنع عنه بالنسبة إلى المؤمنين وللزجر عن دوامه بالنسبة إلى المشركين أو توجه النهي عنه إليهم جميعاً فإن ذلك الجعل وقع بينهم وإن لم يجعل كلهم كما قال المصنف في قوله تعالى: ﴿ويقول الإنسان أئذا ما مت﴾ [مريم: ٦٦] الآية من سورة مريم المراد به الجنس بأسره فإن المقول مقول فيما بينهم وإن لم يقل كلهم كقولك قتل بنو فلان والقاتل واحد منهم والرضاء ليس بشرط كما صرح به السعدي هناك ولك أن تقول الخطاب للمشركين خاصة بخطاب تلوين وشنع عليهم بأن جعلوا أنداداً الخ أي بإيراد لفظ الجمع

---

(١) وفي بعض النسخ لتنزيلهم منزلة الأضداد حيث شبهت حالهم بحال المعتقدين قيل أقول النسخة الثانية صريحة في أنها استعارة تهكمية بالمعنى المشهور وتحقيقه أن الند كما سمعته آنفاً بحسب أصل اللغة ليس بمعنى النظير مطلقاً بل نظيرك الذي يخالفك وينفيك ويتباعد عنك ثم توسع فيه فاستعمل لمطلق المثل كما في قولهم ليس لله ضد ولا ند فإنه لنفي ما سد مسده وما ينافيه وهم إنما يعتقدون أن آلهتهم تناسبه وتقرب إليه كما قالوا ﴿ما نعبدهم إلا ليقربونا إلى الله﴾ [الزمر: ٣] إلا أنهم لتمام حمقهم نسبوا لبعضها البنوة المقتضية لتمام المشاكلة فإن استعير الضد من المعنى الأول وهو المعادي المبعد للآلهة المقربة عندهم كانت من استعارة أحد الضدين للآخر لأن التضاد اعم من الوضعي كالبشير للانذار في قوله تعالى: ﴿فبشرهم بعذاب أليم﴾ [آل عمران: ٢١] أو مما هو بحسب اللوازم المرادة بلا وضع لها كالأسد للجبان والحاتم للبخيل وإن نظر إلى الثاني وأنه بمعنى المثل مطلقاً لم يكن بينهما تضاد فيكون من استعارة أحد المتشابهين للآخر فيكون التهكم فيه غير اصطلاحي انتهى واحتمال الأخير هو الظاهر من كلامه قدس سره على أن النسخة الثانية مخالفة لقوله وليست تهكمية اصطلاحية فهي لا يعبأ بها فالاشتغال بحلها ليس بمستحسن.

وجه التشنيع هو أن من يستحيل أن يكون له ند كيف يجعلون له أنداداً وقد عرفت نكتة إيراد الجمع بغير هذا وقيل إنهم كانت لهم أصنام كثيرة فجمعه نظراً للواقع وليس بشيء إذ الأصنام جنس واحد وند واحد ولو قيل إنه بعض المشركين عبدوا الأصنام وبعضهم عبدوا ذوي العقول وهم المسيح وعزير والملائكة فجمعت انقسام الآحاد للآحاد لم يبعد.

قوله: **(ولهذا)** أي ولأن عبادة غير الله يستلزم أنه رب واجب بالذات **(قال موحد الجاهلية)** والمراد بالجاهلية الملة الجاهلية التي هي متابعة الهوى وهي زمن الفترة **(زيد بن عمرو بن نفيل)** بن رباح بن عبد الله ترك هو وورقة بن نوفل وعبد الله بن جحش وعثمان بن الحويرث عبادة الأصنام وخرج كل منهم إلى جانب يطلب الدين الحق فلقي زيد أحبار أهل الكتاب بالشام وسألهم عن العقائد والدين الحق فدلوه على ملة إبراهيم فدان بها ولقي النبي عليه السلام قبل الوحي وقيل إنه أوحى إليه ما يحتاج إليه لكماله في نفسه من غير أن يكون مبعوثاً إلى غيره نقله الجلال الدواني في أوائل شرح العقائد العضدية فعلى هذا يكون نبياً ولا يكون تابعاً لملة إبراهيم عليه السلام ولعدم الجزم بذلك قال المصنف قال موحد الجاهلية وله إشعار في النهي عن أمور الجاهلية منها ما أورده المصنف وهو برمته كما ذكره ابن عساكر.

قوله: **(أرباً واحداً)** مفعول أدين أي أطيع من دان له انقاد وأطاع وأدخل الاستفهام على المفعول لأن المنكر استواؤهما لا التدين **(أم ألف رب أدين)** أي لا استواء بين رب واحد وبين أرباب متفرقين في الانقياد والإطاعة فكيف أترك رباً واحد وأختار أرباباً متفرقة فلا يصح لي ذلك وأراد بذلك التعريض كقوله تعالى: ﴿وما لي لا أعبد الذي فطرني﴾ [يس: ٢٢] الآية. والمراد بالألف مجرد التكثير لأنه آخر المراتب العددية البسيطة قوله **(إذا تقسمت الأمور)** أي تفرقت روي على بناء المجهول أي جعل الأمور مقسومة بين الخلق وروي أيضاً على بناء المعلوم من قولهم قسمهم الدهر فتقسموا أي فرقهم فتفرقوا أي إذا تفرقت الأمور وفوض اختيار هذا الأمر إلى اختار رباً واحداً أم ألف رب أي كيف أترك رباً واحداً وأختار أرباباً متعددة كذا نقل عن الطيبي قوله: **(تركت اللات والعزى جميعاً)** جواب إذا واللات صنم كانت لثقيف في الطائف أو لقريش بنخلة والعزى سمرة لغطفان كانوا يعبدونها والتفصيل سيأتي في سورة النجم وأراد بهما الأصنام جميعاً إذ شأن الموحد ذلك وتخصيص الذكر بهما إما لشهرتهما أو لعدم مساعدة الوزن بذكر غيرهما **(كذلك يفعل)** الكاف في مثل هنا للعينية أو قصد به الكناية **(الرجل البصير)** من له بصيرة وإدراك حقائق

قوله: أرباً واحداً أم ألف رب أدين إذا انقسمت الأمور أي إذا جعل الأمور أقساماً يؤثر كل شخص قسماً أأختار رباً أو أرباباً وليس في ظاهر اللفظ ما يدل على مختاره ولكن البيت الثاني وهو قوله تركت اللات والعزى يدل على أن مختاره الواحد لأن القليل من المتعدد إذا ترك كان الكثير أولى وذكر الألف لأنه نهاية مراتب العدد لا أنه مقصود بالذات فهو كقوله تعالى: ﴿أأرباب متفرقون خير أم الله الواحد القهار﴾ [يوسف: ٣٩].

الأشياء على ما هي عليه من البصيرة لا من البصر ونفيل بنون وفاء ولام مصغراً علم جد زيد قيل بقي إشكال وهو أنه لم يظهر فرق بين توسلهم بها وتعظيمهم إياها وبين توسل المسلمين بالأنبياء والأولياء في الأمور وإظهار الافتقار عندهم في أن التوسل الأول شرك يوجب العقاب والثاني توحيد يستلزم الرحمة والجواب أن التوسل الأول مقارن باعتقاد مشاركة الوسائل بالله تعالى في وصف الألوهية والربوبية وبترك عبادته تعالى إلى عبادتها بخلاف التوسل الثاني كذا قيل[1] وأنت خبير بأن السائل غافل عما يقوله فلا يحتاج إلى الجواب وكذا قوله في الجواب عن إشكاله المذكور أن المشركين على صنفين صنف يعتقدون الألوهية وصنف بمجرد الشفاعة يعتقدون فإنه لو لم يكن غافلاً عما يقوله لما قال إن الذين يعتقدون مجرد شفاعتهم من المشركين **(حال من ضمير ﴿فلا تجعلوا﴾ [البقرة: ٢٢])**.

قوله: (ومفعول تعلمون مطرح) أي منزل منزلة اللام فيكون حينئذٍ تقييد الحكم الشرعي إذ التكليف مشروط بكون المكلف من أهل العلم والنظر وحاصله **(أي وحالكم أنكم من أهل العلم والنظر وإصابة الرأي)** من أهل العقل الكامل الذي هو شرط التكليف ولستم ممن فقد ذلك كالمجنون والصبيان وليس المعنى وحالكم أنكم من أهل العلم دون الجاهلين فإنه حينئذٍ لا مساغ لتقييد الحكم الشرعي بذلك إذ العلم ليس بشرط التكليف إلا أن يقال إن المقصود منه التوبيخ أيضاً لا تقييد الحكم كما اختاره صاحب الكشاف لكن قول المصنف وعلى هذا فالمقصود منه الخ. يأبى عنه نوع الإباء وبالجملة حمل الزمخشري على التوبيخ الآكد بناء على أن المعنى وحالكم أنكم من أهل العلم دون الجاهلين ويؤيده عطف المعرفة على العلم اختار المصنف أن المعنى وحالكم أنكم من أهل العلم والعقل الكامل ويؤيده عطف النظر الخ على العلم فلا جرم أنه ح يكون تقييد الحكم كما عرفته والنظر بمعنى الفكر بأي فكر كان ولا يلزم كونه على قانون الميزان إذ لا يقدر عليه إلا على ذوي العرفان بل اللازم الإصابة ولذا عطف عليه قوله وإصابة الرأي أي الفكر التأمل إعادة النظر مرة بعد أخرى مثل التدبر وكلاهما في الأصل تفعل من الأمل والدابر ومعناه النظر في إدبار الشيء ثم استعمل في تأمل المعاني وتحقيق المباني.

قوله: (فلو تأملتم أدنى تأمل اضطر عقلكم) وهذا مؤيد ما قلنا من أن المراد بالعلم في هذا الوجه العقل التام على ما اختاره المصنف.

قوله: (إلى إثبات موجد للممكنات متفرد بوجوب الذات متعال عن مشابهة

قوله: وحالكم أنكم من أهل العلم هذا على تنزيل المتعدي منزلة اللازم يريد أن موقع ﴿وأنتم تعلمون﴾ [البقرة: ٢٢] موقع الحال المقررة لجهة الاشكال المتضمنة لمعنى التعجيب والتعجيب كقوله تعالى: ﴿كيف تكفرون بالله وكنتم أمواتاً فأحياكم﴾ [البقرة: ٢٨] أي لا تجعلوا لله أنداداً والحال أنكم من صفة التمييز والنظر بمنزلة يعني جعلكم لله أنداداً مع هذا الصارف القوي مظنة تعجب وتعجيب.

---

(١) غني زاده والسائل حفيد التفتازاني.

المخلوقات) إثباتاً معتداً به فإن إثباتهم واعتقادهم بذلك مع عبادة غيره تعالى كلا إثبات ألا يرى إلى قوله تعالى: ﴿وما هم بمؤمنين﴾ [البقرة: ٨] مع أن المنافقين لكونهم من أهل الكتاب يؤمنون بالله واليوم الآخر قال المصنف هناك فإن إيمانهم كلا إيمان لاعتقادهم التشبيه واتخاذ الولد[1] الخ. والظاهر اضطر عقلكم برفع العقل ويجوز النصب أي الجاء ذلك التأمل الصائب والفكر الثاقب واختار الممكنات دون الحوادث للإشارة إلى أن علة الاحتياج إلى الموجد هو الإمكان وقد مر الكلام فيه في تفسير قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ متفرد بوجوب الذات قال مولانا سعدي في أواخر سورة الحج إن مشركي العرب والنصارى لا يدعون لآلهتهم الوجوب والصنع بل يعرفون بوحدة الصانع الواجب واستناد الجميع إليه انتهى[2]. ومع ذلك أن عرفانهم ذلك كلا عرفان كما عرفت.

قوله: (أو منوي) معطوف على مطرح ومفعول تعلمون منوي مقدر غير منزل منزلة اللام والمنوي والمقدر في اصطلاحهم بمعنى إلا أنه يلاحظ في التقديرات جانب اللفظ وفي المنوي جانب المعنى وقيل وفي النية الذهن والمآل واحد **(وهو)** أي مفعول المقدر **(أنها لا تماثله)** والنهي عن جعلهم له أنداداً أي أمثالاً بناء على الاستعارة التمثيلية كما سلف فلا منافاة وفيه إشارة إلى أن العلم هنا لا بمعنى المعرفة بل متعد إلى المفعولين وأنها ساد مسد المفعولين والقرينة على تعيين المحذوف قوله تعالى: ﴿أنداداً﴾ [البقرة: ٢٢] ولو قيل العلم بمعنى المعرفة يتعدى إلى مفعول واحد أي وأنتم تعرفون عدم كونها أنداداً لم يبعد ويجوز أن يجعل تعلمون المنزل منزلة اللازم مطلقاً كناية عن ذلك العلم حال كونه متعلقاً بمفعول مخصوص دلت عليه قرينة وهي قوله تعالى بادعاء الملازمة بين مطلق العلم وعلم أنها لا تماثله وفيه من المبالغة ما لا يخفى[3] فعلى هذا يكون المقصود التوبيخ في الوجه الأول فليحمل كلام الكشاف عليه وحمل كلام المصنف عليه فيه نوع بعد قوله **(ولا تقدر على مثل ما يفعله كقوله تعالى: ﴿هل من شركائكم من يفعل من ذلكم من شيء﴾** [الروم: ٤٠]) وإنما ذكر ذلك مع أنه منفهم من قوله لا تماثله إذ معناه نفي المماثلة من جميع الوجوه تنبيهاً على أن استحقاق العبادة بالخلق وإليه الإشارة بقوله: ﴿أفمن يخلق كمن لا يخلق﴾ [النحل: ١٧] الآية فلو قال ولا تقدر على شيء أصلاً فضلاً عن أن تقدر على مثل ما يفعله لكان بعيداً عن سوء الإيهام.

قوله: أو منوي هذا على جعل العلم على أصل تعديته فالمعنى وأنتم تعلمون أن الأنداد لا تماثله.

---

(١) وبهذا البيان ظهر خلل ما في بعض الحواشي.

(٢) وقد أشار إليه المصنف آنفاً بقوله وما زعموا أنها متساوية.

(٣) إذ فيه ادعاء بأن عدم كونها انداداً له ظاهر بحيث لو تحقق حقيقة العلم في فرد تحقق العلم بأنها لا تماثله ولا مبالغة فوقها مبالغة ولعل قول العلامة والتوبيخ فيه آكد تنبيه على ذلك.

قوله: (وعلى هذا فالمقصود منه التوبيخ) أي التقريع وإنكار الواقع بأن ما وقع منهم ما كان ينبغي أن يقع للعاقل فضلاً عن العالم لأنهم ملابسون ما يقتضي خلاف ما ارتكبوه وهو العلم بأنها لا تماثله أصلاً وهذا العلم يوجب أن لا يجعلوا له نداً واحداً فضلاً عن غير واحد (والتثريب لا تقييد الحكم وقصره عليه فإن العالم والجاهل المتمكن من العلم سواء في التكليف) التغيير والتقبيح تفعيل من الثرب وهو الشحم الذي هو غاشية الكرش ومعناه إزالة الثرب إذ التفعيل قد يجيء بناؤه للإزالة كالأفعال فضرب مثلاً للتقريع الذي هو يمزق العرض ويذهب بماء الوجه فالمراد بهذا في قوله وعلى هذا كون مفعول تعلمون منوياً إذ على تقدير كونه مطرحاً لا توبيخ فيه بل تقييد الحكم كما مر توضيحه وفيه مخالفة الكشاف بحسب الظاهر كما عرفت أيضاً والحاصل أن المصنف جعل العلم على الوجه الأول مناط[1]

قوله: فإن العالم أو الجاهل المتمكن من العلم سواء في التكليف تعليل لقوله لا تقييد الحكم لو كان المقصود من هذا الحال تقييد الحكم لكان المعنى لا نهي عن اتخاذ الانداد حال كونكم جاهلين وهذا فاسد لأن العالم والجاهل القادر على العلم سيان في التكليف بالأمر والنهي وقيد الجاهل بالتمكن من العلم احترازاً عن الصبيان والمجانين وإنما قال فعلى هذا أي فعلى الوجه الأخير مع أن الحال مقيدة للحكم على أي وجه كانت لأن العلم على الوجه الأول غير مفارق عنهم ما داموا مكلفين لأنه مناط التكليف لأن العلم المعتد به إنما يكون عند كمال العقل إذ عند عدمه لا تكليف لهم فكأنه انتهوا عن الشرك حال وجود أهلية التكليف فيكم فحينئذٍ يصح معنى المفهوم المخالف وهو أنه لا تكليف عليكم عند عدم الأهلية له بخلاف الوجه الأخير لأن المقيد للحكم عى ذلك التقدير هو تعلق العلم بالمفعول وذلك ليس مناطاً للتكليف وإنما المناط نفس العلم لا تعلقه وتعلق العلم بالمفعول قد يفارق عن المكلف مع وجود الأصل الذي هو مناط التكليف فعلى هذا لا يفيد التقييد بالحال معنى صحيحاً بالنظر إلى مفهومه المخالف لعدم صحة أن يقال لا تكليف عند عدم التعلق لأن عدم التعلق لا يوجب عدم المتعلق فيؤدي إلى أنه لا نهي عن الشرك عند عدم علمكم بأن الأنداد لا تماثله وهو فاسد لأن معناه لا تكليف عليك بالنهي عن الشرك مع وجود أهلية التكليف فيكم والحاصل أن التقييد بالحال على الأول يفيد أنه لا نهي عن الشرك عند عدم الأهلية للتكليف وهو معنى صحيح وعلى الثاني يفيد أنه لا نهي عنه عند وجود الأهلية للتكليف وهو غير صحيح وهذا الذي ذكره من مفهوم المخالفة إنما هو على أصل الأئمة الشافعية والقاضي رحمه الله شافعي المذهب وعندنا المقصود من التقييد بهذه الحال في كلا الوجهين التقريع والتوبيخ لهم على الاشراك به تعالى مع وجود هذا الصارف فيهم وإذا توجه القصد في قيد من قيود الكلام إلى معنى من المعاني يكون ما سواه عن الإرادة بمعزل على ما صرح به صاحب الكشاف حيث قال إذا كان الكلام منصباً لغرض من الأغراض كان ما سواه مطروداً مطرحاً.

---

(١) فيلزم أن لا يكون الصبي والمجنون مكلفاً ولا يلزم أن لا يكون البليد والغر الأحمق مكلفاً إذ المراد بالعقل الكامل عقل البالغ كما صرح به أئمة الأصول وهذا العقل موجود في البليد والأحمق والمراد بكون العقل مناط التكليف كونه مدخلاً فيه بحيث انتفى انتفى التكليف لا أنه مستقل فيه بحيث إنه إذا وجد وجد التكليف وهو ظاهر فاندفع إشكال البعض بأن مجرد العقل ليس مناط التكليف الخ.

التكليف لأنه لا يكون إلا عند كمال العقل فكأنه قيل انتهوا عن ذلك الشرك حال وجود أهلية التكليف فحينئذٍ يصح مفهوم المخالفة وهو أنه لا تكليف عند عدم الأهلية بخلاف الوجه الأخير لأن قيد الحكم وهو العلم بالمفعول المخصوص وليس مناط التكليف إنما مناطه العلم فقط وهو العقل الكامل فهذا القيد ح يفيد فائدة أخرى وهي التقريع سوى مفهوم المخالفة فلا مفهوم في مثل هذا ولو عند القائلين به وجعل الحال جملة اسمية لتفيد الدوام والثبات وتقديم المبتدأ على الخبر لتقوية الحكم دون الحصر إذ لا يناسب هنا فإن قلت صرف التقييد إلى نفس النهي يستدعي تخصيص الخطاب بالكفرة قلنا قد سبق أنه لا يقتضي التخصيص لأن إسناد ما للبعض إلى الكل شائع في كلام البلغاء كإسناد القول إلى جنس الإنسان في قوله تعالى: ﴿ويقول الإنسان أئذا ما مت لسوف أخرج حياً﴾ [مريم: ٦٦] مع أن هذا القول مختص بالكفرة وقد صرح المصنف هناك عمومه إلى البررة والرضاء في مثل هذا ليس بشرط كما فهم من كلام هناك وقد صرح به[1] الفاضل السعدي على أن تخصيص الخطاب بالكفرة ليس بغريب مع عموم الخطاب أولاً لأن تلوين الخطاب شائع لدى أولي الألباب فلا وجه لإشكال مولانا أبي السعود هنا مع أنه اعترف تبعاً للشيخين في تلك الآية الكريمة كون المراد بالإنسان الجنس بأسره بطريق المجاز العقلي فلم لا يجوز أن يكون الحال هنا كذلك.

قوله: (واعلم أن مضمون الآيتين) أي ﴿يا أيها الناس اعبدوا﴾ إلى ﴿وأنتم تعلمون﴾ [البقرة: ٢٢] **(هو الأمر بعبادة الله تعالى)** أي الأمر بها إجمالاً بعد الأمر بها تفصيلاً بخصوصها كالصلاة والصوم وقد مر التوضيح فالأمر للوجوب **(والنهي عن الإشراك به تعالى)** أشار به إلى أن الراجح في أن لا تجعلوا كونه نهياً أو إلى أنه على تقدير كونه أن لا تجعلوا نفياً يكون المراد به النهي على وجه المبالغة **(والإشارة إلى ما هو العلة)** المشار إليها بقوله: ﴿رَبَّكُمُ ٱلَّذِى خَلَقَكُمْ﴾ الآية. فإنه إشارة إلى علة الأمر بالعبادة لكونه من النعم الجليلة التي هي أسباب وجوب العبادات كما سيأتي **(والمقتضي)**.

قوله: (وبيانه أنه رتب الأمر بالعبادة على صفة الربوبية إشعاراً بأنها العلة لوجوبها) بأن الربوبية العلة لوجوب العبادة وجه الإشعار هو أن تعليق الحكم بالوصف مشعر بالعلية إذ هذا الوصف متقدم رتبة وإن تأخر ذكراً ولا يخفى عليك أن العلة والسبب ترادف النعم لوجوب الشكر بالعبادة صرح به أئمة الأصول وأشار إليه فيما مر حيث قال في قبيل قوله تعالى: ﴿ٱلَّذِى جَعَلَ لَكُمُ ٱلْأَرْضَ فِرَٰشًا﴾ الآية. لأنها لما وجب عليه شكراً لما عدده من النعم السابقة لكن المتأخرين من أصحاب الأصول جعلوا الأوقات سبباً لها مثلاً في الصلاة والصوم وغيرهما وما قاله المصنف مذهب القدماء ومختار العظماء ومن هذا ظهر خلل ما قيل من أنه أورد الخبر معرفاً باللام لإفادة القصر إلى آخره فإن كون تعريف الخبر باللام

---

(١) ومن هذا البيان إن تخصيص الخطاب بالكفرة ليس له وجه سري ونهج سوى كما ادعاه صاحب الإرشاد أبو السعود فإنه التخصيص خلاف الأصل.

مفيداً للقصر حين كون اللام للجنس وهو ممنوع هنا ولو سلم فليس بكلي وعدم القصر قد قام عليه قرينة كما عرفته والنعم غير مقصورة على الربوبية إلا أن يقال الربوبية حاوية لجميع النعم فيساعد حينئذٍ القصر ثم المراد بالعلة المؤثرة في الحكم بجعل الله تعالى بمعنى أنه رتب الأحكام على أمور ظاهرة يسيراً لنا كالأوقات عند المتأخرين والنعم المتعاقبة عند المتقدمين وهو مختار المصنف فهذه الأمور مؤثرة في الأحكام بالنسبة إلينا يجعل الله تعالى كالنار في الإحراق عند أهل السنة وأما السبب الحقيقي فهو الإيجاب القديم وهو حكمه تعالى في الأزل أنه إذا بلغ زيد يجب عليه ذا فقول البعض والمراد بالعلة في قوله إشعاراً بأنها العلة لوجوبها الدليل الدال على وجوبها بناء على أن العلة المقتضية الإيجاب القديم وتلك العلل أمارات عليها لكن قوله أولاً والمقتضي بعد ذكر العلة آب عنه فالتعويل على ما ذكرنا من أن المراد بالعلة المؤثرة بجعل الله تعالى كما عرفت.

قوله: **(ثم بين ربوبيته بأنه تعالى خالقهم)** بقوله: ﴿ٱلَّذِى خَلَقَكُمْ﴾ الآية **(وخالق أصولهم)** إشارة إلى أن المراد بقوله: ﴿وَٱلَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ﴾ الأمم السالفة والأجداد الماضية فمن عممه إلى السموات والأرض وغيرهما من الجمادات لم يصب قوله **(وما يحتاجون إليه)** المستفاد من قوله تعالى: ﴿ٱلَّذِى جَعَلَ لَكُمُ ٱلْأَرْضَ﴾ الآية. **(في معاشهم من المقلة)** يعني الأرض من أقله بمعنى رفعه وتحمله **(والمظلة)** يعني السماء من أظل بمعنى أقبل ودنا كأنه ألقى ظله فالمقلة والمظلة اسم فاعل من الأفعال وقيل المظلة من أظله إذا جعل عليه ظله وهي كالسقف وهذا هو الملائم لقوله تعالى: ﴿والسماء بناء﴾ قوله: **(والمطاعم والملابس)** لما لم يكن ذلك مذكوراً في النظم ظاهراً أشار إلى وجهه فقال إن الثمرة المذكورة في قوله: ﴿فَأَخْرَجَ بِهِۦ مِنَ ٱلثَّمَرَٰتِ﴾ **(فإن الثمرة أعم من المطعوم والرزق أعم من المأكول والمشروب)** إشارة إلى ما ذكره الراغب من أن الثمرة ما يحمله الشجر ثم عمم لكل ما يكتسب ويستفاد حتى قيل لكل نفع يصدر عن شيء هو ثمرته فيقال: ثمرة العلم العمل فيشمل كل رزق من مأكل ومشرب وملبس سواء كان من الثياب كالقطن والكتان أو لا لكن الثمرة استعماله بهذا المعنى غير متعارف في القرآن ثم المراد بقوله ثم بين ربوبيته تفصيلها إذ ذكر الربوبية أولاً إجمالاً ثم تفصيلها ثانياً أوقع في النفس ومتضمن للمدح مرتين وتقرير لعليتها للحكم والظاهر من كلامه في سورة الفاتحة أن الرب معتبر في مفهومه التدريج حيث قال التربية تبليغ الشيء إلى كماله شيئاً فشيئاً والخلق أعم من التدريج والدفعي وجميع ما ذكر هنا كونه مخلوقاً على سبيل التدريج محل تأمل إذ المتبادر من التدريجي كونه مخلوقاً أطواراً وكون الأرض والسماء كذلك غير مسلم ولو قيل المراد بالرب بمعنى الخلق مطلقاً لزم إرجاع أحد الصفتين إلى الأخرى ويظهر ضعفه

قوله: من المقلة والمظلة المقلة الأرض والمظلة السماء ومنه الحديث فما اقلت الغبراء ولا اظلت الخضراء على اصدق لهجة من أبي ذر.

بالتأمل الأحرى إلا أن يقال الرب وإن كان خاصاً لكن أريد به هنا[1] المعنى الأعم.

قوله: (ثم لما كانت هذه الأمور التي لا يقدر عليه غيره شاهدة على وحدانيته تعالى) أي ما خلق من الإنسان والأرضين والسموات وما فيهما قوله شاهدة على وحدانيته أي كما أنها نعم جسيمة علل لوجوب العبادة كذلك آيات دالة على وحدانيته وسائر صفاته العلية **(رتب عليها النهي عن الإشراك به)** إذ قوله ﴿فلا تجعلوا﴾ [البقرة: ٢٢] نهي لفظاً ومعنى أو معنى وفيه تنبيه على أن الفاء في ﴿فلا تجعلوا﴾ الترتيب ما بعدها على ما قبلها وأن مراده فيما مر بقوله متعلق باعبدوا أنه متعلق بالأمور المذكورة المتعلقات لاعبدوا وأن هذا الاحتمال في ﴿فلا تجعلوا﴾ راجح على غيره من النكات وقد مر الكلام فيه تفصيلاً.

قوله: (ولعله سبحانه) وتعالى صيغة الترجي لعدم الجزم فيه **(أراد من الآية الأخيرة)** وهي قوله تعالى: ﴿ٱلَّذِى جَعَلَ لَكُمُ ٱلْأَرْضَ﴾ الآية **(مع ما دل عليه الظاهر)** إنما قال مع ما دل عليه الظاهر **(وسيق فيه الكلام الإشارة إلى تفصيل خلق الإنسان)** لئلا يتوهم أنه حمل الأرض على البدن والسماء على النفس إلى غير ذلك فإنه لا يمكن إذ لا علاقة معتداً بها بينها ومع ذلك يأبى عنه قوله: ﴿فراشاً﴾ وقوله: ﴿بناء﴾ [البقرة: ٢٢] وغير ذلك وفي قوله مع ما دل الخ. تنبيه على أن هذه الدلالة أصل متبوع وما ذكر تابع فإن ذلك المعنى

قوله: ثم لما كانت هذه الأمور التي لا يقدر عليها غيره شهدت على وحدانيته الخ معنى شهادتهما على الوحدانية قد بيناه في تحقيق معنى السببية المستفادة من الفاء في ﴿فلا تجعلوا﴾ حيث ذكرنا أنها معبر موصل إلى التوحيد ﴿وأن الذي جعل لكم﴾ [البقرة: ٢٢] الآية إن كان خبراً عن الضمير المحذوف يفيد معنى التخصيص الدال على تفرد الصانع تعالى وحدانيته ولما أفاد الكلام المتقدم معنى التوحيد عقلاً ونقلاً رتب عليه النهي عن الاشراك به تعالى ترتيب المسبب على السبب.

قوله: ولعله سبحانه أراد من الآية الأخيرة الخ والآية الأخيرة هي قوله عز وجل: ﴿وأنزل من السماء ماء فأخرج به من الثمرات رزقاً لكم﴾ [البقرة: ٢٢] أي أراد بها مع منطوقها الظاهر الإشارة ضمناً إلى تفصيل خلق الإنسان قال صاحب الكشاف ثم خلق ما سواه عز وجل من شبه عقد النكاح بين المقلة والمظلة بإنزال الماء منها عليها والإخراج به من بطنها اشتباه النسل المستنتج من الحيوان من ألوان الثمار رزقاً لبني آدم ليكون ذلك لهم معتبراً ومتسلقاً إلى النظر الموصل إلى التوحيد واعتراف ونعمة يتعرفونها فيقابلونها بلازم الشكر ويتفكرون في خلق أنفسهم وخلق ما فوقهم وتحتهم وإن شيئاً من هذه المخلوقات كلها لا يقدر على إيجاد شيء منها فيتقنوا عند ذلك أن لا بد لها من خالق ليس كمثلها حتى يجعلوا المخلوقات له أنداداً وهم يعلمون أنها لا تقدر على نحو ما هو عليه قادر إلى هنا كلام الكشاف.

قوله: وهم يعلمون أنها لا تقدر الخ استرجاع منه للوجه الأخير وهو أن مفعول العلم منوي مقصود تعلقه به.

---

(١) ولو قيل قوله ﴿الذي خلقكم﴾ [البقرة: ٢١] صفة مدح بخالقية هؤلاء ومن قبلهم غب مدح بالربوبية فإن خلق الإنسان لكونه اطواراً عبر بالتربية أولا لكان أبعد عن الاشتباه.

منفهم من الآية الكريمة بطريق الإشارة والظاهر مفهوم بطريق العبارة لكون الكلام مسوقاً لأجله فلو قال مع ما دل عليه النص لكان أوفق لقوله وسيق فيه الكلام وفي ذلك رد على الملاحدة الباطنية حيث يدعون أن ظواهر الآيات غير مرادة وأن التكليف ما لم يطلع على البطون وإذا اطلع سقط فإنه إنكار للشريعة الغراء.

قوله: **(وما أفاض تعالى عليه من المعاني والصفات على طريقة التمثيل)** متعلق بأراد وبيان لكيفية استفادته أي أراد الإشارة إليه على طريق التشبيه بأن ذكر ما يشابه تفصيل خلق الإنسان فإن ذكر أحد المتشابهين ينتقل منه إلى الآخر وإن لم يكن الكلام مسوقاً له ولم يرد بالتمثيل الاستعارة التي التمثيلية لما عرفت أن المعنى المدلول عليه مراد مسوقاً له الكلام فلا مجاز في الكلام أصلاً ولا يراد به التشبيه أصالة بل التشبيه مشار إليه يفهم من هو أهل لفهمه كاللغز **(فمثل البدن بالأرض)** في أنه سفل ثقيل منبت الشعر كما أن الأرض منبت النباتات فشعره مشابه للنباتات وظاهره مشابه للبر وبطنه مشابه للبحر **(والنفس بالسماء)** في العلو ورأسه أيضاً مشابه بالسماء وروحه يشبه بالشمس **(والعقل بالماء)** في كونه سبباً للحياة الروحانية كما أن الماء سبب للحياة الجسمانية والعقل أيضاً كالقمر يزداد وينقص والحواس كالكواكب السيارة سوى النيرين **(وما أفاض عليه تعالى)** أي مثل ما أفاض عليه وفي هذا التعبير إشارة إلى أنه موهبة عظيمة وإن كان للكسب مدخل ما **(من الفضائل العملية والنظرية المحصلة)** قدمها على النظرية لأن الفضائل النظرية إنما تكون منجئة إذا قارنت الفضائل العملية وبهذا الاعتبار كانت أهم وإن كانت النظرية لكونها أساساً وموقوفاً عليها أهم وأتم قوله **(بواسطة استعمال العقل)** وهو قوة للنفس تدرك بها الغائبات **(للحواس)** الخمس الظاهرة والباطنة هذا ناظر إلى الفضائل النظرية قدمها لأنه الفصل الواحد أولى من الفصلين وللإشارة إلى مستحق التقديم من وجه كما سلف كون الفضائل النظرية محصلة بواسطة استعمال العقل للحواس فيما لا يتوقف على الشرع كالاعتقاد بوجوده تعالى ووحدته إلى غير ذلك مما لا يتوقف على السمع وأما فيما يتوقف عليه فتحصيلها بها مع المراجعة إلى السمع قوله **(وازدواج القوى النفسانية)** ناظر إلى الفضائل العملية والمراد بالقوى النفسانية القوى المحركة والباعثة **(و) القوى (البدنية)** الاستعدادات المختلفة للأفعال المتنوعة[1].

قوله: **(بالثمرات المتولدة)** متعلق بمثل المقدر في قوله وما أفاض الخ. قوله **(من ازدواج القوى السماوية الفاعلة)** إشارة إلى اختيار ما ذكره ثانياً في تفسير ﴿فَأَخْرَجَ بِهِۦ مِنَ ٱلثَّمَرَٰتِ﴾ الآية. **(والأرضية المنفعلة بقدرة الفاعل المختار)** متعلق بالمتولدة أو بالمنفعلة إشارة إلى أن خروج الثمار بقدرة الله تعالى ومشيئته لكن أجرى عادته بربط المسببات بالأسباب كما نبه عليه المصنف فيما هنالك وقد مر مزيد البيان في سورة الفاتحة في قول

---

(١) والمراد بالقوى السماوية كحرارة الشمس.

المصنف وقيل عنى به أي بالعالم الناس ههنا فإن كلاً منهم عالم من حيث إنه يشتمل على نظائر ما في العالم الكبير الخ. وأنت خبير بأن التشبيه لا يقتضي اشتراك الطرفين من كل وجه بل يكفي فيه اشتراكهما ومناسبتهما في وجه واحد معتد به وقد عرفت أن العقل والماء يشتركان في كونهما سببي الحياة وكذا الفضائل المذكورة والثمرات مشتركات في التولد بواسطة الوسائط فيحسن ذلك التشبيه فلا وجه للإيراد بأن العقل إنما يقوم بسماء النفس وكذا الفضائل غير قائمة بالبدن فلا يلائم تفسير الماء النازل من السماء بالعقل إذ ليس نازلاً منها بل قائماً بها وكذا تشبيه الفضائل بالثمرات المستخرجة من الأرض.

قوله: (فإن لكل آية ظهراً وبطناً) قال مولانا خسرو تلميح إلى ما روي عن ابن مسعود رضي الله تعالى عنه أنه قال: قال رسول الله عليه السلام أنزل القرآن على سبعة أحرف ولكل آية منها ظهر وبطن ولكل حد مطلع ثم قيل ظهر الآية لفظها المتلو وبطنها المعنى الذي يفهم منه وقيل ظهرها ما ظهر منها من المعنى الجلي المكشوف وبطنها ما خفي من معناها ويكون سراً بين الله وبين المصطفين من أوليائه انتهى. وهذا المعنى الأخير هو الملائم لمذاق كلام المصنف وقيل ظهره ما استوى فيه المكلفون من الإيمان به والعمل بمقتضاه والبطن ما وقع التفاوت في فهمه بين العباد على حسب مراتبهم في الافهام قال الطيبي في شرح المشكاة فهم دقائق القرآن فلا يفيء الأعمار بأسرار أقل آية بل كلمة منه انتهى. ولذا قال عليه السلام في حديث طويل ولا ينقضي عجائبه أي لا ينتهي غرائبه التي يتعجب منها حتى قال باب مدينة العلم سيدنا علي كرم الله تعالى وجهه ورضي الله تعالى عنه لو شئت أوقر سبعين بعيراً من تفسير القرآن لفعلته ولعل المصنف حمل الظهر والبطن على هذه اللطائف فلذا أورده تأييداً لما قاله.

قوله: (ولكل حد) أي طرف من الظهر والبطن **(مطلعاً)** بتشديد الطاء أي موضع اطلاعه على أن يكون المطلع اسم مكان أو اسم مفعول من الاطلاع بتأويل المطلع عليه أي الذي يصعد عليه ويرى منه ما قصد رؤيته فمطلع الظاهر تعلم العلوم العربية عن آخرها وتبع ما يتوقف عليه معرفة الظاهر من أسباب النزول والناسخ والمنسوخ والمطلق والمقيد والمجمل والمشكل وغير ذلك مما بين في أصول الفقه[1] ومطلع الباطن تصفية النفس والرياضة مع موافقة الشريعة بإتعاب الجوارح والقريحة والعمل بمقتضى ظواهر النصوص والأدلة ما لم توجد القرينة القوية الصارفة عن تلك الظواهر السنية فحينئذٍ يزول الحجاب بهبوب رياح الألطاف من الفياض الوهاب فينكشف له ينابيع الحكمة ودقائق المعرفة فيرى منه ما لا يرى غيره من بطن القرآن وحقائق العرفان والحمد والمنة لله الملك الديان.

---

(١) ونعم القول ما قيل إن لهذا الحديث أيضاً ظهراً أو بطناً أو مطلعاً انتهى ولك أن تقول بل لكل حديث ظهر وبطن ومطلع لأنه عليه السلام ﴿ما ينطق عن الهوى إن هو إلا وحي يوحى﴾ [النجم: ٤].

قوله تعالى: ﴿وَإِن كُنتُمْ فِي رَيْبٍ مِّمَّا نَزَّلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِّن مِّثْلِهِ وَادْعُوا شُهَدَاءَكُم مِّن دُونِ اللَّهِ إِن كُنتُمْ صَادِقِينَ ﴿٢٣﴾﴾

قوله: (لما قرر وحدانيته) بقوله: ﴿فَلَا تَجْعَلُوا لِلَّهِ أَندَادًا﴾ مع ملاحظة الأمور المذكورة التي لا يقدر عليها غيره كما أشار إليه بقوله **(وبين الطريق الموصل إلى العلم بها)** والطريق الموصل إلى العلم بها النظر والفكر في الآيات الآفاقية والأنفسية كما مر تحقيقه أصل التقرير جعل الشيء قاراً ثم استعمل في بيان المعنى بالعبارة كما أن التحرير البيان بالكتابة فيلزم الإثبات والمعنى لما أثبت وحدانيته والمراد بالعلم التصديقي لا يتناول الظن بل التقليد أيضاً على ما اختاره الأئمة الشافعية وأما عندنا فيعمهما قيل ومراده بهذا البيان الإشارة إلى الجامع للعطف لأن التوحيد وتصديق نبوة رسوله عليه السلام لا ينفك أحدهما عن الآخر فالجامع بينهما خيالي قبل إشارة إلى أنه معطوف على ﴿اعبدوا ربكم﴾ [البقرة: ٢١] والجامع التناسب بين الغرضين انتهى. أي من قبيل عطف القصة على القصة وشرط التناسب فيما سيقتا له لا التناسب خبراً وإنشاء وقد ظهر التناسب فيما سيقتا له لم يذكر وجوب عبادته لما عرفت أن الغرض الأهم من ذكر الأمور التي لا يقدر عليها غيره تعالى إثبات الوحدة ولذا قال فيما سبق شاهدة على وحدانيته ولم يتعرض لكونها علة لوجوب العبادة **(ذكر عقيبه ما هو الحجة على نبوة محمد ﷺ)** نبه به على أن الغرض المسوق له من هذه الآية إثبات النبوة كما يشعر به قوله على عبدنا ولا يخفى عليك أن اعتقاد حقيقة القرآن الناطق بوجوب العبادة وإثبات التوحيد للاعتقاد به على سبيل الاعتداد به غرض مهم ومطلب علي فإنه تبيان لكل شيء ومأخذ كل حكم فنقول لما قرر وحدانيته وبين السبيل المؤدي إلى العلم بها وأشار إلى وجوب العبادة وعلتها الظاهرة شرع في تحقيق أن القرآن المجيد الذي من جملته الآيات الناطقة بوجوب العبادة وبيان الوحدة منزل من لدن حكيم عليم على عبده الهادي الرشيد وأوضح السبل الموصلة إلى أنه من عند الله تعالى لا من غيره بحيث لا مجال للارتياب لأولي الألباب وشرط التناسب فيما سيقت الجملتان متحقق أيضاً وهذا هو المناسب لمذاق الكلام وتحقيق المرام فلا يعرف وجه اختيار ما اختاره وترجيحه على ما حققناه في توضيح المقام بل لا يبعد أن يقال والمقصود من هذه الآية الكريمة إثبات الطلبتين من إثبات إعجاز القرآن والبرهان على نبوة نبي آخر الزمان والعلم عند الله الملك المنان.

قوله: **(وهو القرآن المعجز بفصاحته)** أي ببلاغته فإنها قد تسمى فصاحة وفيه إشارة إلى رد من قال إن إعجازه بالإخبار عن الغيب فإنه لا يلائم هذا النظم الشريف **(التي بذت)**

قوله: بذت أي غلبت والمنطيق مبالغة الناطق والمضادة إيصال الضرر والمصاقع جمع مصقع من صقع الديك إذا صاح ويقال خطيب مصقع أي فصيح مجهر بخطبته وقيل لأنه يأخذ في صقع أي جانب من الكلام والمعازة بالزاي المعجمة المغالبة وبالراء المهملة المضادة من المعرة وهي الاثم يقال عرامره إذا أفسده.

بالذال المعجمة بعدها باء موحدة بمعنى غلبت **(فصاحة كل منطيق)** بكسر الميم من صيغ المبالغة من النطق وهو البليغ الكثير النطق وفيه إشارة إلى رد من قال إن إعجازه بالصرف وجه الرد ببيان أن بلاغة القرآن في المرتبة الأعلى لا يقدر على إتيان مثله الأدنى والأعلى لا أنه يقدر ولكنه تعالى صرفه فإن هذا كما سبق مخالف لما دل عليه ظاهر هذه الآية الكريمة.

قوله: (وإفحامه) بالفاء والحاء المهملة إسكات الخصم بالحجة حتى يسود وجهه ويصير كالفحمة وهو باعتبار أصله مستعار للإلزام ثم شاع فيه فصار حقيقة اصطلاحية معطوف على فصاحته عطف المعلول على العلة لكن سببية المعطوف عليه للإعجاز في الخارج وسلبية المعطوف في الذهن فاضمحل ما قيل إن عطفه على فصاحته يقتضي أن يكون إفحامه من طولب سبباً لإعجازه وليس كذلك بل الأمر بالعكس فإن الإعجاز سبب في الخارج للإفحام وهو سبب للعلم بالإعجاز وهذا مطرد في الأسباب الخارجية والمسببات **(من طولب بمعارضته)**.

قوله: (من مصاقع الخطباء) جمع مصقع بكسر الميم وفتح القاف اسم فاعل للمبالغة كمجذم إذ هذه الصيغة مشتركة بين الآلة واسم الفاعل وهو يطلق على البليغ وعلى العالي الصوت وعلى من لا يربخ عليه كلامه فعلى الأول من إضافة أحد المتماثلين إلى الآخر إذ الخطيب بمعنى البليغ أيضاً فالمناسب الحمل على أحد الأخيرين بل الأولى حمل الخطيب على العالم وإضافة الصفة إلى الموصوف **(من العرب العرباء)** أي الخلص منهم من قبيل ظل ظليل فإنهم إذا أرادوا المبالغة في شيء يأخذون من لفظه صفة ويؤكدونه بها كذا قاله الإمام المرزوقي فإسناد العرباء إلى العرب مجاز.

قوله: (مع كثرتهم وإفراطهم في المضادة) مفاعلة من الضد بمعنى المعاندة **(والمضارة)** مفاعلة من الضرر **(وتهالكهم)** أي شدة حرصهم **(على المعازة)** بالزاي المعجمة المغالبة **(والمعارة)** بالراء المهملة المخاصمة من المعرة وهي المكروه مفعلة من عره إذا عراه ما يكرهه **(وعرف)** عطف على ذكر **(ما يتعرف به اعجازه)** حيث أمر أمر تعجيز بالمرتابين بالمعارضة وأرشدهم إلى أن يبذلوا تمام وسعهم والاستعانة بكل من ينصرهم ويعينهم فإن عجزوا ويكونون عاجزين البتة لزمهم الاعتقاد والإقرار بأنه كلام الله الملك الغفار **(ويتيقن أنه من عند الله كما يدعيه وإنما قال ﴿مما نزلنا﴾** [البقرة: ٢٣]**)** يعني اختار صيغة التفعيل المفيد للتدريج على أصله لكون بنائه للتكثير على الإنزال الخالي عن ذلك

قوله: وعرف عطف على ذكر قوله: ويتيقن أنه من عند الله كما يدعيه أي ويتيقن أن القرآن من عند الله كما يدعيه محمد ﷺ حيث ادعى عليه الصلاة السلام أنه نبي مرسل وما جاء به وحي من الله تعالى.

قوله: وإنما قال ﴿نزلنا﴾ [البقرة: ٢٣] أي قال ﴿نزلنا﴾ على صيغة دالة على التدريج دون أنزلنا الدال من حيث الوضع على النزول مطلقاً.

الإفادة وإن كان يستعمل كل منهما في موضع الآخر كما مر بيانه الوافي في قوله تعالى: ﴿الذين يؤمنون بما أنزل إليك﴾ [البقرة: ٤] الآية **(لأن نزوله نجماً فنجماً بحسب الوقائع)** أي مفرقاً ومرتباً فنجماً حال قوله فنجماً عطف عليه بالفاء فمثله من الحال يدل على الترتيب نحو علمته النحو فباباً والنجم في الأصل اسم للكوكب ولما كانت العرب توقت بطلوع النجم سموا الوقت الذي يحل فيه الأداء نجماً تجوزاً ثم توسعوا الوظيفة لوقوعها في الوقت الذي يطلع فيه النجم واشتقوا منه فقالوا نجمت الشيء إذا فرقته ووزعته **(على ما ترى عليه أهل الشعر والخطابة)** فإنهم ينشئون الشعر والخطابة نجماً فنجماً بحسب الوقائع

قوله: مما يريبهم خبر لأن أي لأن نزوله هكذا منجماً مما يوقعهم في الريب أي مما يشككهم في أنه من عند الله فإنهم قالوا لو كان ما جاء به محمد كلام الله لما خالف ما عليه عادة البشر في أشعارهم وخطبهم من وقوع ذلك منهم مفرقاً حيناً فحيناً على حسب ما يظهر لهم من الأحوال وفي الكشاف قيل ﴿مما نزلنا﴾ [البقرة: ٢٣] على لفظ التنزيل لأن المراد النزول على سبيل التدريج والتنجيم وهو من محازه لمكان التحدي وذلك أنهم كانوا يقولون لو كان هذا من عند الله مخالفاً لما يكون من عند الناس لم ينزل هكذا نجوماً سورة بعد سورة وآيات غب آيات على حسب النوازل وكفاء الحوادث وعلى سنن ما ترى عليه أهل الخطابة والشعر من وجود ما يوجد منهم مفرقاً حيناً فحيناً وشيئاً فشيئاً حسب ما يعن لهم من الأحوال المتجددة والحاجات السانحة لا يلقى الناظم ديوان شعره دفعة ولا يرمي الناثر لمجموع خطبته ورسائله ضربة فلو أنزله الله خلاف هذه العادة جملة واحدة قال الله: ﴿وقال الذين كفروا لولا نزل عليه القرآن جملة واحدة﴾ [الفرقان: ٣٢] فقيل إن ارتبتم في هذا واقع إنزاله هكذا على مهل وتدريج فهاتوا أنتم نوبة واحدة من نوبه وهلموا نجماً فرداً من نجومه سورة من أصغر السور أو آيات شتى مفتريات وهذه غاية التبكيت ومنتهى إزاحة العلل إلى هنا كلامه والحاصل أنه إنما وقع التحدي بكلام جاء على حسب سنن كلامهما لأن الالزام بما يماثل كلامهم في الطرز والطريق أشد عليهم تبكيتاً من الإلزام بما يخالفه في ذلك على نحو ما ذكر من النكتة في ابتداء السور بالحروف المقطعات على وجه أقول حاصل كلام القاضي رحمه الله أنه اختير لفظ التنزيل على الإنزال لهذه النكتة فيلزم أنه لولا هذه النكتة لساوى اللفظان ولم يترجح أحدهما على الآخر وليس كذلك لأن الواقع النزول على مهل وتدريج بحسب اقتضاء الأحوال فاختير التنزيل لأنه هو المطابق للواقع وفي ضمنه مراعاة جهة التحدي والالزام الاتم فإنه لو قيل ولو أنزلنا لحصل المطلوب من التحدي والالزام لكن يفوت فيه شيئان مطابقة معنى اللفظ لما هو الواقع وتمام التبكيت ولا يرد هذا على كلام الكشاف نعم يرد على قوله وهو من محازه أي والنزول على سبيل التدريج من محاز استعمال لفظ التنزيل مجاز حتى يكون النزول التدريجي واحداً منها بل كل موضع استعمل فيه التنزيل يكون المراد النزول التدريجي فمحز التنزيل منحصر في النزول التدريجي وأيضاً التعليل بقوله لمكان التحدي لا يناسبه وإنما التعليل المناسب له أن يقال لدلالة هذه على التدريج فالصواب أن يقال إن السائل لما قال لم أوثر لفظ التنزيل ههنا على لفظ الإنزال أجاب بأن التنزيل هو النزول التدريجي وهذا المقام من مجاز النزول التدريجي ومواقعه لأن هذا المقام مكان التحدي فإن ارتيابهم في القرآن إنما كان لنزوله نجماً فنجماً على سنن ما عليه الشعر والخطابة فتحدوا بأنه إن كان ريبكم في القرآن من حيث إنه

قوله (مما يريبهم) أي يوقع الريب والشك إياهم خبر ان (كما حكى الله عنهم فقال: ﴿وقال الذين كفروا لولا نزل عليه القرآن جملة واحدة﴾ [الفرقان: ٣٢]).

قوله: (فكأن الواجب) أي اللائق كالواجب بمعنى الحكمة (تحديهم) أي طلب المعارضة والاتيان بمثل اقصر سورة في الاشتمال على كمال البلاغة والبراعة من الحداء يتعارض فيه الحاديان (على هذا الوجه) أي على سبيل التدريج (إزاحة) إزالة (للشبهة والزاماً للحجة) فإنه أسهل من أن ينزل القرآن جملة فيتحدى بها فإذا عجزوا عن اتيان هذا الأسهل مع ادعائهم بأنهم في ذروة العليا من البلاغة زال عنهم الريبة والشبهة فحينئذٍ يكون الزاماً للحجة وعن هذا قال المصنف في سورة هود تحداهم أولاً بعشر سور ثم لما عجزوا عنها سهل الأمر عليهم وتحداهم بسورة فإذا عجزوا عن عشر سور فما ظنك بمجموع السور فإنهم ربما يعتذرون بأن عجزهم لكثرة ما تحدى به وأما سورة واحدة فلا مجال لهم لإبراز المعذرة وعند ذلك يتحقق إزاحة الشبهة وإلزام الحجة كأنه قيل إن ارتبتم في شأن ما أنزلناه على مهل وتدريج فهاتوا أنتم مثل نوبة فذة من نوبه ونجم فرد من نجومه فإنه أيسر عليكم من أن ينزل جملة واحدة ويتحدى بالكل وما موصولة ونزلنا متعد مفعوله محذوف راجع إلى ما أي مما نزلناه وكونه متعدياً لا ينافي كونه للتكثير وللتدريج ولو بالإشارة إذ مثل هذا يكفي فيه انفهامه من الكلام ولو لم يكن مقصوداً في بيان المرام ألا يرى أن المصنف قد صرح آنفاً في قوله تعالى: ﴿ٱلَّذِى جَعَلَ لَكُمُ﴾ بأن فيه تمثيلاً بطريق الإشارة فلم لا يجوز هنا أن يكون التدريج منفهما بالإشارة فيما يكون التدريج صحيحاً حسناً فيه كما فيما نحن فيه إذ التكثير في الفعل مطابق للواقع فلا يناسب تخطئة الشيخين في مثل هذا الأمر الهين وانكار إشارات البلغاء وخواص التركيب من أقبح المكابرة ثم مراد المصنف ليس أنه لو اختير الإنزال يفوت مطابقة الواقع لأن الإنزال ليس بمختص بالدفعي مطلقاً بل إذا قوبل بالتدريجي كما صرح قدس سره في أوائل حاشية الكشاف وأما إذا لم يقابل فهو أعم من الدفعي والتدريجي كما فيما نحن فيه فلا يفوت مطابقة الواقع وتمام التبكيت أيضاً فإنه حينئذٍ يراد به التدريجي بمعونة أن الواقع كذلك لكن التنزيل لكونه مختصاً به غير محتمل للدفعي ما لم يدل عليه قرينة اختير في التنزيل الحميد لتمام التبكيت والزام الحجة وأما إذا لم يكن ذلك التبكيت مقصوداً فاختير الأفعال كقوله تعالى: ﴿والذين يؤمنون بما أنزل إليك﴾ [البقرة: ٤] الآية وقوله تعالى: ﴿إنا أنزلناه في ليلة القدر﴾ [القدر: ١] الآية.

منزل على سبيل التدريج فأتوا ببعض نجومه وهذه الحجة التبكيت لأنها افحام للخصم بعين ما يريد به بطلان الشيء وذلك أنهم كانوا يقولون لم لم ينزل القرآن جملة واحدة ليكون على خلاف ما يشاهد من الشعراء والخطباء إذ لو كان كلام الله لم يكن على سنن ما ترى عليه الخطابة والشعر فأجيبوا بأن النزول هكذا كما هو دأبكم وعادتكم أسهل لكم أن تأتوا بمثله أو تحديتم بمثله فلا يشق عليكم معارضته فلو نزل جملة واحدة وتحديتم به لصعب عليكم معارضته فإذا لم تأتوا بأقصر سورة منه فقد دل ذلك على حقيته وبطلان قولكم وهذا قريب من قول الموجب.

قوله: (وأضاف العبد إلى نفسه تنويها بذكره) أي فائدة الإضافة تعظيم المضاف والتعبير بنون العظمة والتعبير بالغيد لمزيد التعظيم إذ العبد من أشرف أسمائه وصفاته تنويهاً أي ترفيعاً وتعظيماً بذكره لما ذكرنا من أنه أشرفها حتى من الرسول يقال نوه به تنويهاً رفع ذكره وعظمه.

قوله: (وتنبيهاً على أنه مختص به) أي الإضافة مع إفادة التعظيم تفيد الاختصاص و **(منقاد لحكمه تعالى)** هذا معنى الاختصاص **(وقرىء يريد به محمداً وأمته صلى الله تعالى عليه وسلم)** إذ القرآن وإن نزل على رسولنا عليه السلام لكن الأمة لما كانوا متعبدين بأحكامها تفصيلاً فهو منزل عليهم أيضاً والأولى كون المراد الرسول عليه السلام تعظيماً كما يراد بالملائكة في قوله تعالى: ﴿فنادته الملائكة وهو قائم يصلي في المحراب﴾ [آل عمران: ٣٩] الآية جبرائيل عليه السلام كما صرح به المصنف هناك صدر الجملة بأن الذي للشك مع أنه تعالى لم يكن شاكاً في ارتيابهم للاشعار بأن حقه أن يكون مشكوك الوقوع لقوله ﴿لا ريب فيه﴾ [البقرة: ٢٤] لأنه لوضوح برهانه بحيث لا يرتاب العاقل بعد النظر الصحيح في كونه منزلاً من عنده تعالى فارتيابهم كلا ارتياب فلم يكن محققاً بهذا التأويل فكان وقوع الارتياب منهم مشكوكاً في نفس الأمر فحسن التعبير بكلمة الشك وللمحقق التفتازاني تحقيق لهذا المقام في المطول وإنما لم يقل وإن ارتبتم مع أنه أوجز للمبالغة في وقوع الريب من جهتهم وإن تنزه شأن التنزيل عن شائبة وقوع الريب فيه كما سلف توضيحه حيث أورد كان المفيد لدوام ثبوت خبره لاسمه وجعل الريب ظرفاً لهم محيطاً بهم إحاطة الظرف بالمظروف كأنه قيل إن استغرقتم في ريب على الدوام والتفصي عنه كالمحال عندكم فطريق إزالة تلك الريبة أن يعارضه بأقل سورة فإذا عجزتم زال تلك الشبهة ووضح لديهم الحجة والكلام في خطابه مثل الكلام في خطاب: «﴿فلا تجعلوا﴾ ﴿وأنتم تعلمون﴾ [البقرة: ٢٢]».

قوله: (والسورة الطائفة من القرآن) الطائفة فرقة يمكن أن يكون حافة حول الشيء من الطرف كذا بينه في أوائل سورة النور كون فرقة من القرآن كذلك محل تأمل والأولى السورة طائفة من كتاب الله تعالى الخ ليتناول سورة الإنجيل وسائر كتب الله تعالى ولذا قيل المراد تفسير سورة القرآن بتخصيص المعرف **(المترجمة)** أي المسماة باسم خاص كسورة الفاتحة والبقرة الترجمة تستعمل بمعنى نقل الكلام من لغة إلى أخرى والناقل ترجمان بفتح الجيم أو بضمها وبمعنى مطلق التبليغ وبمعنى التسمية وهو المراد هنا أي المسماة كما سبق ويحتمل أن يكون كل منها حقيقة أو أحدها حقيقة والباقي مجازاً **(التي أقلها ثلاث آيات)** مع ملاحظة ما قبلها صفة احترازية إذ به خرج الآيات المتفرقة من سور متعددة وخرج

قوله: وأضاف العبد إلى نفسه تنويهاً بذكره أي بذكر العبد أي رفعاً لشأنه وتعظيماً له فإن التعريف بالإضافة قد تكون لتعظيم شأن المضاف نحو عبد الخليفة حضر وقد تكون لتعظيم شأن المضاف إليه نحو قولك عبدي حضر تعظيماً لك بأن لك عبداً وقد تكون لتعظيم غير المضاف والمضاف إليه نحو عبد السلطان عندي.

الآيات المتعددة من سورة واحدة كالعشر والحزب قيل وإنما وصفها بقوله التي أقلها الخ إشارة إلى أنها تتفاوت قلة وكثرة في إفرادها وغاية قلتها ثلاث آيات فهو وصف لجنس الطائفة لزيادة الكشف باعتبار تحققها في ضمن الإفراد لا باعتبارها في نفسها فلا يرد أن هذا القيد يوجب أن لا يصدق التفسير على شيء واحد انتهى فحينئذٍ تكون هذه الصفة لزيادة الكشف لا للاحتراز ولهذا قيل[١] في حواشي الكشاف التعريف تام بمجرد قوله الطائفة من القرآن المترجمة قيل وقال الحفيد نصرة لجده الظاهر من قيود التعريف أن يكون أوصافاً للافراد لا حالاً للجنس والقلة والكثرة من صفات الجنس لكن بالنظر إلى الإفراد ربما كان هذا اللفظ صحيحاً سواء كان من التعريف أو لا انتهى[٢] ولك أن تقول قولهم إن التعريف للماهية لا للإفراد يقتضي أن تكون القيود حالاً لها لا للإفراد ألا يرى أن قيد الدلالة على أحد الأزمنة وصف للجنس إذ لا فرد من أفراد الفعل أنه يصدق عليه أنه يدل على أحد الأزمنة الثلاثة وغير ذلك فهل يسوغ لأحد أن هذا ليس بقيد في التعريف إذ لا يصدق على شيء من الأفعال أنه يدل على أحد الأزمنة الثلاثة مطلقاً سواء كان ماضياً أو حالاً أو مستقبلاً كما هو المراد من هذا القيد فلا جرم أن قيود التعريف أوصاف للجنس باعتبار تحققها في ضمن الإفراد لا على التعيين وإلا لاختل كثير من التعريف فقوله أقلها ثلاث آيات من تتمة التعريف ووصف لجنس تلك الطائفة المسماة بالسورة باعتبار تحققه في ضمن فرد لا بعينه فالاشكال بأنه لا يصدق على شيء من السور أنها طائفة مترجمة أقلها ثلاث آيات بناء على أن القيد المذكور في التعريف يجب تحققه في كل فرد فرد فيشكل عليه مثل التعريف المذكور للفعل ونحوه وإذا ثبت كونه من التعريف خرج عن التعريف مثل آية الكرسي فلا نقض بها كما توهم ولا حاجة إلى الجواب بأنه مجرد تركيب إضافي وليست لقباً كسورة الإخلاص مثلاً إذ ربما يمكن أن يناقش فيه بأنا لا نسلم عدم كونها لقباً فإنه ورد في الحديث الشريف كما ورد سورة البقرة فالفرق بينهما تحكم إذ أكثر السور من قبيل الإضافات أيضاً ثم هذا التفسير تعريف حقيقي اسمي لا لفظي إذ شرط كون التعريف لفظياً كونه بلفظ مرادف أشهر منه وحقه أن يكون بالمفرد وإن لم يوجد فبألفاظ مركبة يقصد بها تفصيل المعاني لا تحصيلها ولا ريب أن المراد هنا تحصيل المعاني لا تفصيلها لأنه بعد حصولها ولم يحصل معنى السورة قبل هذا كيف لا وقد اضطرب الفحول في حل أجزاء التعريف بحيث تتحير العقول نعم لو كان هذا التعريف معلوماً لأحد لكن لا يعرف أن السورة موضوعة لهذا يكون تعريفاً لفظياً بالنسبة إليه والبديهة قاضية أن الأمر هنا

---

(١) قيل والمراد ﴿فأتوا﴾ [البقرة: ٢٣] بما يشبه السورة أي الطائفة القرآنية ضرورة أنه إذا لم يأول يلزم اطلاق السورة على طائفة من كلام الكفرة حقيقة ولا يخفى شناعته انتهى وأنت تعلم أن السورة المأمورين بإتيانها من مثل القرآن لا يكون الأمثل السورة القرآنية ولا مجال لغيره فما معنى التأويل إذ هو منطوق وما وقع في سورة يونس وهود من قوله تعالى: ﴿**فأتوا بسورة من مثله**﴾ [هود: ١٣] الآية وقوله تعالى: ﴿**قل فأتوا بعشر سور مثله**﴾ [البقرة: ٢٣] الآية كالصريح فيما ذكرنا.

(٢) وإنما عرفها بالتعريف المختص بالقرآن مع أنها ليست بمرادة لما عرفت لأنها ما لم تعرف لا يعرف ما يشبهها.

ليس كذلك بالنسبة إلى من ألقي إليه هذا التعريف فالقول بأن هذا التعريف لفظي لأنه في صدد تفسير الألفاظ الواقعة في الآية لا تحقيق المعاني في غاية من الغفلة أو من التعصب لأنه يقتضي أن لا يكون تعريف من التعاريف حقيقياً اسمياً والتزامه مكابرة عظيمة وتفسير الألفاظ والفرق بين كونه حقيقياً اسمياً وكونه لفظياً منفهم مما ذكرناه آنفاً.

قوله: (**وهي إن جعلت واوها أصلية منقولة من سور المدينة**) من قبيل نقل اسم المشبه به إلى المشبه كما أشار إليه بقوله (**لأنها محيطة بطائفة من القرآن مفرزة محوزة على حيالها**) لكنهم فرقوا بينهما في الجمع فجمعوا الأول على سور بضم فسكون والثاني على سور بضم ففتح قيل وما في القاموس مما يوهم التسوية بين الجمعين فيه نظر لا يخفى وعدل عن عبارة الكشاف وهي لأنها طائفة من القرآن مفرزة محدودة محوزة على حيالها كالبلد المسور إذ يرد عليها أنها تقتضي أن تسمى تلك الطائفة مسورة لا سورة تشبيهاً بحائطها بالمحوط وإن أجاب عنه شراحه بأن السورة بمعنى الحائط جعلت بمعنى ذي السورة وهو المحدود كما يراد بالحائط المحوط ثم نقلت[1] إلى الطائفة المحدودة من القرآن فيكون نقلاً بعد تجوز وبهذا فرقوا بين هذا الوجه والوجه الثاني فإن النقل فيه من

قوله: إن جعلت واوها أصلية قيل وهو الظاهر إذ لا يستعمل الأصل.

قوله: منقولة من سور المدينة لأنها تحيط بطائفة من القرآن مفرزة محوزة على حيالها أو محتوية على أنواع من العلم فعلى التقديرين تكون السورة بمعنى المحيط غير أن كلا من المحيط والمحاط على الأول لفظ فإن المجموع من حيث هو مجموع محيط بما فيه من تفاصيل الآيات والكلم وعلى الثاني المحيط لفظ والمحاط معنى واحاط اللفظ على المعنى على ما ذكروا على أن الألفاظ قوالب المعاني والظروف محيطة لما فيها لكن الوجه ما ذكر من أن المجموع محيط بما فيه على تقديرين لما أن السورة اسم للمجموع المحوز لا للبعض وفي الكشاف واوها إن كانت أصلاً فإما أن تسمى بسورة المدينة وهي حائطها لأنها طائفة من القرآن محدودة محوزة على حيالها كالبلد المسور أو لأنها محتوية على فنون من العلم واجناس من القوئد كاحتواء سور المدينة على ما فيها قال بعضهم معناه أنها إذا سميت بسورة المدينة فهي على وجهين أحدهما أن يجعل السورة بمعنى المسور كما يراد بالحائط المحوط وهو البستان ثم يسمى بها لأن السورة طائفة من القرآن محدودة فهو نقل مرتب على المجاز وثانيهما أن يسمى بسورة المدينة من غير واسطة التجوز وهو مجرد نقل ورد بأن السورة التي هي طائفة من القرآن إذا كانت بمعنى المسورة فأين سورها أقول سورها المجموع من حيث هو مجموع والكل من حيث هو والمسور الأجزاء بتمامها من حيث إنها أجزاء فإنها بمنزلة المحال والبيوت بالنسبة إلى المدينة والكل بمنزلة المدينة المحيطة لما فيها.

قوله: محوزة على حيالها أي مجموعة على انفرادها كالبلد المسور وقد أجيب عنه بأن المراد أن السورة بمعنى الحائط جعلت بمعنى ذي السورة وهو المحدود كما يراد بالحائط المحوط ثم نقلت إلى الطائفة المخصوصة المحدودة.

---

(١) أي نقل إلى المسورة ثم نقلها إلى تلك الطائفة وفيه طول المسافة بخلاف مختار المصنف.

المعنى الحقيقي بدون التجوز لكن عدم وروده أولاً أولى من دفعه بعد وروده ولا يرد على المصنف أن السورة على ما فسرها آنفاً نفس الطائفة المحوزة لا ما يحيطها إذ المراد بالسورة الطائفة المعروضة للهيئة الاجتماعية الموحدة المسماة باسم خاص وهي المحيطة والمحاط كل كلمة كلمة منها بل كل آية آية منها بدون ملاحظة انضمام البعض إلى البعض فلا إشكاله والاشتباه إنما نشأ من التعبير بالطائفة في المحاطة وإذا كان المراد بالطائفة المحاطة ما ذكرناه اندفع ذلك الاشتباه قوله من سور المدينة إشارة إلى خلل ما في الكشاف من قوله من سورة المدينة وهي حائطها فإن سور المدينة بدون التاء فإن بالتاء سورة البناء نقل عن الصحاح أن السور حائط المدينة وجمعه أسورة وسيران والسور أيضاً جمع السورة مثل بسر وبسرة وهي كل منزلة من البناء ومنه سورة القرآن لأنها منزلة بعد منزلة مقطوعة عن الأخرى والجمع سور انتهى وما في الصحاح لا يتناول سورة الإنجيل مثل سورة الأمثال وسورة سائر كتب الله تعالى لأنها ليست منزلة بعد منزلة وعن هذا لم يتعرض له الشيخان قيل ومن هذا تبين ضعف ما قاله قدس سره إن سور المدينة يجمع على سور بسكون الواو وسورة القرآن يجمع على سور بفتحها انتهى وفيه نظر لا يخفى قوله مفرزة بمعنى مفصولة عن غيرها بالمبدأ والمقطع من فرزت الشيء أفرزه إذا عزلته وميزته محوزة مجتمعة على حيالها أي انفرادها عن غيرها مستقلة ممتازة بحيز يخصها محوزة الخ كالتأكيد لمفرزة وإنما ذكرها لأن قوله لأنها محيطة بطائفة من القرآن لا يكفي في النقل لأنها شاملة مثل آية الكرسي ولا يضره كون هذا وجهاً مستقلاً للنقل مع قطع النظر عن معنى الإحاطة كما ذكره القرطبي حيث قال وقيل سميت بذلك لأنها قطعة من القرآن على حدة ولا قبح في إغناء المتأخر عن المتقدم وإنما الاضطراب في العكس.

قوله: (أو محتوية) لفظة أو لمنع الخلو إذ تعدد وجه الشبه من أفانين البلاغة **(على أنواع من العلم)** نوع منه متعلق بالاعتقاد ونوع آخر بالعمليات ونوع آخر بالأخلاق وبالقصص والأمثال **(احتواء سور المدينة على ما فيها)** إشارة إلى وجه الشبه وهو الاحتواء المشترك بينهما وإن لم يكن بين المحتويين مناسبة ولا يلزم منه أن يكون القرآن والسورة اسماً للالفاظ والمسورة المحاط بها هو المعاني إذ القرآن عبارة عن نظم دال على المعنى وهو المحتوى المشتمل والمحتوى عليه العلم كما صرح به[1] على ما فيها من البيوت والدار والمحلات والأسواق ولا يضر عدم مناسبتها لأنواع العلم لما عرفت أن وجه الشبه مجرد الاحتواء والاشتمال **(أو من السورة التي هي الرتبة)**.

قوله: (قال ولرهط حراب وقد سورة في المجد ليس غرابها بمطار) بالحاء والراء

قوله: ولرهط حراب وقذ سورة حراب بالحاء والراء المهملتين وقذ بالذال المعجمة قال الطيبي وقال أكمل الدين وقيل في أكثر النسخ المعتبرة حزاب بالزاي المعجمة وقد بالدال المهملة

---

(١) والبيت المذكور من قصيدة للنابغة الذبياني مسطورة في ديوانه كذا قيل.

المهملتين بوزن حسان والزاي المعجمة غير مشهور وقد بالقاف وتشديد الدال المهملة رجلان من بني أسد قيل وقال الصغاني هما ابنا ملك سورة أي رتبة في المجد ليس غرابها أي غراب السورة والرتبة بمطار الباء زائدة مطار اسم مفعول من اطار والكلام بناء على التمثيل ففيه استعارة تمثيلية والمعنى أي مجد كامل ثابت يقال أرض لا يطير غرابها أي مخصبة كثير الثمار بحيث إذا وقع الغراب والطير فيها لا يزال عنها ثم قيل أرض لا يطير غرابها وإن لم يكن فيها غراب ولا طيران وقيل كناية عن رفعة الشأن والمرتبة أي لا يصل إليها الغراب لعلوها ورفعة شأنها ليطار أي لا غراب ولا إطارة أو لا يصل الإشارة إلى غرابها لكمال علوها حتى يطار مع أنه يطير بأدنى ريبة وهذان المعنيان الأخيران هو الأنسب للبيت شبه الهيئة المنتزعة من رهط حراب وقد ورفعة شأنهم بحيث لا يتأثرون من صنيع غيرهم بالهيئة المنتزعة من أرض ورفعتها وعلوها بحيث لا ينزجر غرابها ولا يطير بزجر أحد أو بحيث لا يصل إليه الغراب لعلوها فأطلق اللفظ المركب الموضوع للهيئة المشبه بها على الهيئة المشبهة.

قوله: (لأن السور كالمنازل والمراتب يترقى فيها القارىء) تعليل لقوله أو من السورة التي هي الرتبة وبيان وجه المشابهة أي أن سورة القرآن كالمنازل المرتبة في العلو لكن لا في أنفسها بل بالنسبة إلى القارىء فإن القارىء يترقى فيها بالقراءة فيترقى من سورة إلى سورة فالرتبة حسية أو يترقى من ظاهرها إلى باطنها ومن نكتة إلى نكتة أخرى أكبر من أختها بتصفية الباطن وتحصيل الحد المطلع فالرتبة معنوية وهذا ممكن في المنازل فإن السالك في قطع المنازل كلما ترقى من مرتبة إلى مرتبة أعلى منها حسا ترقى العارف حين سيره حسا من مرتبة العرفان إلى مرتبة أخرى بمشاهدة آثار القدرة وأسرار العناية ومائدة الهداية ويستوي لديه البداية والنهاية فإن أفكار الأبرار مائلة إلى أبواب الدين فيما يعن له في كل حين ويؤيده ما قيل في تفسير قوله تعالى: ﴿لعلي آتيكم منها بقبس أو أجد على النار هدى﴾ [طه: ١٠] من أن المراد هادياً يهديني إلى أبواب الدين.

قوله: (أولها) أي السورة **(مراتب في الطول والقصر والفضل والشرف وثواب القراءة)**

أنشد الجوهري البيت في الصحاح ونقل عن أبي عبيد أنهما رجلان من بني أسد وقال الصغاني إنهما ابنا ملك ابن واليه بن الحرث.

قوله: ليس غرابها بمطار وصف لهما بكثرة الرهط ودوام المجد على طريق الكناية لأن النبات والشجر إذا كثر قيل لا يطير غرابه لأنه لخصب في المكان لم ينتقل إلى غيره والأولى أن يقال ذلك كناية عن علو المرتبة فإن الغراب إذا وقع على المكان العالي بحيث إن رمى به لم يصل إليه السهم لا يخاف ويأمن على نفسه من ايصال مكروه فلا يطار عنه وإن قصدت اطارته وإنما خص الغراب لأنه مثل في الحذر ينفر بأدنى ريبة ففيه مبالغة في وصف المرتبة بالعلو قال الطيبي والوجه أن يراد أنه لا ترام هذه المرتبة لكونها منيعة رفيعة وهذا ناظر إلى ما ذكرناه آنفاً.

قوله: لأن السور كالمنازل بيان لوجه تسمية طائفة من القرآن بالسورة بمعنى الرتبة.

في نفسها مع قطع النظر عن القارىء لأنها في أنفسها منفصلة بعضها عن بعض متفاوتة في الطول والقصر والتوسط والفضل والشرف وثواب القراءة فالرتبة ح حسية ومتفاوتة أيضاً في الشرف والفضل باعتبار اشتماله التوحيد والعرفان وبيان صفاته العلى كما ورد أن سورة الاخلاص تعدل ثلث القرآن فلكل شرف وفضل بالنسبة إلى غيره واشتماله الفصاحة والبلاغة والإعجاز بعذوبة نظمه وجزالة معانيه لكن لبعض منه شرف وفضل بأكثرية الثواب على بعض منه بالاعتبار المذكور فلا محذور فعلى هذا الرتبة معنوية.

قوله: (وإن جعلت) أي وأو السورة **(مبدلة من الهمزة فمن السورة التي هي البقية والقطعة من الشيء)** لسكونها وضم ما قبلها وهذا مجرد احتمال ذكره لتكثير المزيا وإلا فمهما أمكن جعلها أصلية لا يصار إلى غيرها إلا لتكثير الفوائد واللطائف قوله فمن السورة التي هي البقية فحينئذٍ يكون من قبيل نقل اسم العام إلى فرد منه وكون السورة الكريمة فرداً منه محل فكر إذ البقية اسم ينبىء عن قلة كما وحقارة كيفا وأيضاً استعماله فيما فضل بعد ذهاب الأكثر ولا ذهاب هنا لا تحقيقاً ولا تقديراً باعتبار النظر إليها أنفسها لإيهام الذهاب الانفصال التام وهنا ليس كذلك أيضاً ومعنى أكثر ذهاب الأكثر الفناء ففيه سوء إيهام فناء الأكثر وبقي ما بقي فتركه خير من تعرضه وأما تضعيفه من حيث اللفظ بأنه لم يستعمل مهموزة في السبعة ولا في الشاذة المنقولة في كتاب مشهور وإن أشعر به كلام الأزهري حيث قال وأكثر القراء على ترك الهمزة في لفظ السورة فضعيف لأن إبدال الواو من الهمزة لما كان داخلاً تحت القاعدة فعدم وروده على الأصل لا يضر مثل قال وكان ولم يستعمل بالواو مع أن أصله بالواو فيمكن أن يقال فيما نحن فيه فليكن هذا مثل ذلك والفرق بين الوجوب والجواز لا يجدي نفعاً مع أن البعض نقل عن الدر المصون أنها لغة تميم وغيرهم يقولون سؤرة بالهمز.

قوله: (والحكمة في تقطيع القرآن سوراً) وكذا الحكمة في تقطيع الإنجيل وسائر

قوله: والحكمة في تقطيع القرآن سوراً الخ وفي الكشاف فإن قلت ما فائدة تفصيل القرآن وتقطيعه سوراً قلت ليس الفائدة في ذلك واحدة ولا مر ما أنزل الله التوراة والإنجيل والزبور وسائر ما أوحاه إلى أنبيائه على هذا المنهاج سورة مترجمة السور ويوب المصنفون في كل فن كتبهم أبواباً موشحة الصدور بالتراجم ومن فوائده أن الجنس إذا انطوت تحته أنواع واشتمل على اصناف كان أحسن وانبل وافخم من أن يكون بياناً واحداً ومنها أن القارىء إذا ختم سورة أو باباً من الكتاب ثم أخذ في آخر كان انشط له واهز لعطفه وابعث على الدرس والتحصيل منه لو استمر على الكتاب بطوله ومثله المسافر إذا علم أنه قطع ميلاً أو طوى فرسخاً أو انتهى إلى رأس بريد نفس ذلك منه ونشطه للسير ومن ثم جزأ القرآن أسباعاً وأجزاء وعشوراً وأخماساً ومنها أن الحافظ إذا حذق السورة اعتقد أنه أخذ من كتاب الله طائفة مستقلة بنفسها لها فاتحة وخاتمة فيعظم عنده ما حفظه ويجل في نفسه ويغبط به ومنها أن التفصيل سبب تلاحق الاشكال والنظائر وملائمة بعضها لبعض وبذلك يتلاحظ المعاني ويتجاوز النظم إلى غير ذلك من الفوائد والمنافع.

كتب الله تعالى ما ذكر والمعنى جعل القرآن سوراً مفصلة قيل أشار بلفظ الحكمة إلى أن التقطيع بالسور منزل كما يدل عليه قوله تعالى: ﴿فأتوا بسورة من مثله﴾ [البقرة: ٢٣] وإن اختلف في ترتيبها انتهى والتقطيع بالسور كونه منزلاً لا أظن أحداً أنه يخالفه.

قوله: (إفراد الأنواع) الحكمة الأولى من الأمور الستة ومعناه أن معاني السور لما كانت أنواعاً متخالفة من حيث المجموع وإن اتحدت في بعض المعاني حسن إفراد كل نوع في سورة فإنه أعون في الضبط والعلة مصححة لا موجبة فلا يرد أن مثل سورة البقرة ينبغي أن تكون سوراً متعددة بالنظر إلى هذا الوجه **(و)** ثانيها **(تلاحق الإشكال)** جمع شكل بالفتح بمعنى المثل وذلك يحصل بأن يورد في كل منها الآيات المتلائمة كما لا يخفى على من تتبع كتب التفسير لا سيما التفسير الكبير فإنه في أكثر المواضع يبين ارتباط بعض الآيات ببعض من سورة واحدة **(و)** ثالثها **(تجاوب النظم)** أي تناسبه والتئامه وهذا باعتبار النظم والثاني باعتبار المعنى والحاصل أن الحكمة الثانية جمع المعاني المتلائمة في سلك واحد والثالثة جمع الآيات الدالة على المعاني المتناسبة في نسق واحد والنكتتان متقاربتان وإن كانتا نكتة واحدة لم يبعد **(و)** رابعها **(تنشيط القارىء)** وكذا المقرىء بل وكذا الكاتب **(و)** خامسها **(تسهيل الحفظ)** فإن القرآن إذا لم يكن مقاطع فأريد حفظه لا يحصل له التنفس والسرور ما لم يصل إلى آخره بخلاف ما إذا كان مقاطع كما سيأتي **(و)** سادسها **(الترغيب فيه)** بطريق الإشارة العلية فإن اختيار مسلك يسهل الحفظ ترغيب على الحفظ بلا ريب وظهر سر قوله تعالى: ﴿إنا نحن نزلنا الذكر وإنا له لحافظون﴾ [الحجر: ٩] أي لحافظون من التحريف ببقاء الحفاظ الذين يطلعون معانيه وأسراره بحسب طاقته فاقتضت الحكمة إنزاله على وجه يسهل حفظه وهذا الوجه مما صرح به بعض الثقات في حاشية شرح النخبة وله وجوه أخر مذكورة في التفاسير.

قوله: (فإنه إذا ختم سورة نفس ذلك منه كالمسافر إذا علم أنه قطع ميلاً أو طوى بريداً والحافظ متى حذقها اعتقد أنه أخذ من القرآن حظاً تاماً وفاز بطائفة محدودة مستقلة

قوله: بياناً واحداً روى البخاري أنه سمع عمر رضي الله عنه يقول لولا أن اترك آخر الناس بياناً واحداً ليس لهم من شيء وما فتحت على قرية إلا قسمتها كما قسم رسول الله ﷺ خيبر ولكني اتركها خزانة لهم يقسمونها وفي النهاية عن أبي عبيدة لا أحسبه عربياً قال أبو سعيد الضرير ليس في كلامهم بيان والصحيح عندنا بياناً واحداً أي لأسوين بينهم في العطاء حتى يكونوا شيئاً واحداً لا فضل لأحد على غيره وقال الأزهري ليس كما ظن وهذا حديث مشهور رواه أهل الايقان وهو وإن لم يكن عربياً محضاً لكنه صحيح بهذا المعنى وقال كأنها كلمة يمانية وقال أبو علي الفارسي هو فعال وليس بفعلال لأن ثلاثة أحرف من جنس واحد لا يجتمع والبريد في الأصل البغل وهي كلمة فارسية أي برنده دم لأن بغال البريد كانت مقطوعة الاذناب فعربت ثم سمي الرسول الذي يركب البريد باسمه ثم سميت المسافة به والمراد به ههنا المسافة وهي اثنا عشر ميلاً والميل ثلاث فراسخ.

قوله: إذا حذق السورة قال الجوهري حذق الصبي القرآن إذا مهر فيه.

بنفسها فعظم ذلك عنده وابتهج به إلى غيرها من الفوائد) تعليل تنشيط القارىء وتسهيل الحفظ نفس ذلك تفعيل من النفس بفتح الفاء وله معانٍ ولو كان بعضها مجازاً منها الفرج وهذا منه والمعنى خفف تعبه وزال نصبه بسبب اعتقاده أنه أخذ من القرآن حظاً وافراً كما سيأتي قيل كلمة من للتبعيض لا صلة لنفس فإنها عن دون من وفيه أنه لم لا يجوز أن يكون من بمعنى عن ومعنى التبعيض هنا غير ظاهر كالمسافر تشبيه للقارىء للاستئناس والتوضيح فإنه حسي إذا علم أنه قطع ميلاً ثلث فرسخ أو طوى بريداً نقل عن الفائق أنه في الأصل البغل الذي يرتب في السكة معرب بريده دم لأن بغال البريد كانت محذوفة الأذناب سميت به المسافة التي بين السكتين وهي فرسخان والسكة الموضع الذي يسكنه الفيوج المرتبون انتهى وقيل البريد اثنا عشر ميلاً والميل ثلاثة فراسخ والفرسخ اثنا عشر ألف خطوة وطي البريد قطع المسافة وتفنن فذكر الطي ظاهره أنه مجاز متعارف في القطع والحافظ متى حذقها أي أتم قراءة السورة الحاذق بحاء مهملة وذال معجمة وقاف بمعنى الكامل بتنوع بالإضافة يقال سكين حاذق أي قاطع أشد القطع مجازاً عالم حاذق أي ماهر في العلم فالحذاقة في السورة إتمام قراءتها وحفظها وهذا مآل ما قيل والحذق في الأصل الذكاء وسرعة الإدراك وعظم ذلك عنده نعمة ومنّة[1] وبذلك ابتهج أي صار مسرورا أشد السرور قيل ناظر إلى تسهيل الحفظ أو ابتهج به ناظر إلى قوله والترغيب فيه وفيه خفاء إلى غير ذلك أي الحكمة في التقطيع ما ذكر مع غير ذلك من الفوائد أو مضموماً إلى غير ذلك من الفوائد منها أنه اتم في اظهار الإعجاز لأنه إذا قطع القرآن إلى سور مثل تقطيع البلغاء كلامهم ومع ذلك عجزوا عن اتيان سورة مثل اقصر سورة كان ذلك اظهر في معرفة أنه وحي من الله تعالى وقد مر أنه لو تحدى به جملة لربما كانوا يعتذرون أنهم لكثرته عجزوا عنه ومنها تسهيل القراءة في الصلاة وإحراز الفضيلة فإن قراءة السورة أكثر ثواباً من قراءة آيات مثلها ومنها أن الترتيب في النظم كترتيب فرائد نفيسة ودرر مرغوبة بعضها فوق بعض كما وكيفا وشرفاً وفضلاً ولو نزل على نسق واحد لفات ذلك نظماً.

قوله: (ومن مثله صفة سورة) احترازية وظرف مستقر كما أشار إليه بقوله **(أي بسورة كائنة من مثله)** أي من مثل ما نزلناه والضمير في من مثله لما نزلنا ومن حينئذٍ يحتمل ثلاثة وجوه إما للتبعيض قدمه ورجحه مع أنه قدس سره زيفه بأنه يوهم أن للمنزل مثلاً عجزوا عن الاتيان ببعضه كأنه قيل فأتوا ببعض ما هو مثل للمنزل فالمماثلة المصرح بها ليست من تتمة المعجوز عنه حتى يفهم أنه منشأ العجز انتهى[2] وأنت خبير بأن العجز عن بعض ما هو مثل للمنزل يستلزم العجز عن المثل إذ لو كان للمنزل مثلاً لكان ذلك المثل من مخترعات البشر إذ الكلام فيه فالعاجز عن اتيان البعض عاجز عن اتيان الكل بداهة

---

(١) وبذلك يسهل عليه حفظ الباقي ويميل إليه وهو المراد هنا.

(٢) فلو تحقق مثل المنزل لا معنى للتحدي ببعضه فهذا الوهم من استيلاء الوهم.

فالمماثلة المصرح بها من تتمة المعجوز عنه ويفهم منه أنه منشأ العجز بل نقول اتيان عجز المثل يعلم بطريق الكناية وهو ابلغ وعن هذا رجحه المصنف وقدمه.

قوله: (والضمير لما نزلنا ومن للتبعيض أو للتبيين) فحينئذٍ يكون اطلاق المجرور بمن على المبين صحيحاً أي فأتوا بسورة هي مثله حاصله مماثلة للقرآن بخلاف التبعيض فلذا قال في تفسيره هنا أي بسورة مماثلة للقرآن دون التبعيض وإن كان مآلهما واحداً(١) كما بينا والبعض التفت إلى المآل فقال قوله أي بسورة مماثلة للقرآن تفسير على تقدير إرجاع الضمير إلى ما نزلنا على التقادير الثلاثة ثم بينه ولا يرد الوهم المذكور في التبعيض إذ الأمر بإتيان سورة مماثلة للقرآن لا يوهم وجود سورة مماثلة للقرآن وإلا لانسد باب التعجيز إذ السورة المفروضة التي تعلق بها الأمر التعجيزي هي سورة مفروضة مماثلة للقرآن في النظم والبلاغة والبراعة ولا سبيل إلى بيانه سوى ذلك.

قوله: (وزائدة عند الأخفش) فإنه والكوفيين جوزوا زيادتها في الاثبات لكنه مذهب مرجوح قوله تعالى: ﴿قل فأتوا بسورة من مثله﴾ [يونس: ٣٨] الآية لا يدل زيادة من هنا لاستقامة المعنى في كليهما قوله **(أي بسورة مماثلة للقرآن أي بسورة مماثلة للقرآن العظيم في البلاغة وحسن النظم)** تفسير للزيادة والتبيين معاً والتخصيص بأحدهما ليس بمناسب وقد عرفت أن البعض جوز كونه تفسيراً له على جميع الاحتمالات.

قوله: (أو لعبدنا) عطف على قوله لما نزلنا أي الضمير للعبد في قوله ﴿على عبدنا﴾ [البقرة: ٢٣] ولما كان حينئذٍ كون من للتبعيض والتبيين والزيادة غير صحيح هنا قال **(ومن)** أي حينئذٍ **(للابتداء)** كما أن الابتداء لا مساغ له في الاحتمال الأول فعلى هذا لا يفهم المماثلة بين المنزل وبين المأمور بإتيانه مع أنه لا بد منه ونقل عن سعد الدين والسيد الشريف أنهما قالا المماثلة منفهمة من سوق الكلام بمعونة المقام ولك أن تقول المماثلة المذكورة مستفادة من كون المأمور بإتيانه سورة ناشئة من مثل العبد ولهذا التكلف فيه اخره وأيضاً أنه لا وجه لتخصيص البشر مع أنه معجز للثقلين كما قال تعالى: ﴿قل لئن اجتمعت الإنس والجن على أن يأتوا بمثل هذا القرآن﴾ [الإسراء: ٨٨] الآية فلو قال ممن هو على حاله من كونه أمياً لم يقرأ الكتب لخلا الكلام عن هذا الخلل وأيضاً فيه ضعف آخر وهو أن التعجيز بكونهم مأمورين بإتيان السورة من الأمي الذي لا يقرأ وأما من الأديب الأريب الفائق في فنه الماهر في بابه فلا عجز وهذا خدشة عظيمة إلا أن يمنع انفهام ذلك وبالجملة هذا الاحتمال ضعيف فتركه أولى كما سيأتي الإشارة إليه قيل ومعنى الاتيان المجيء

قوله: من مثله متعلق بسورة قال الزجاج فيه قولان قال بعضهم من مثله أي من بشر مثله ومن للتبعيض والتبيين أي فأتوا بسورة بعض المنزلة أو فأتوا بسورة هي مثل المنزل.

---

(١) فإن السورة المماثلة للقرآن والسورة التي تكون بعضاً من المماثل للقرآن مآلهما واحد.

بسهولة سواء كان بالذات أو بالأمر والنذير ويقال في الخير والشر والأعيان والاعراض ثم صار بمعنى الفعل والتعاطي كما في قوله تعالى: ﴿ولا يأتون الصلاة إلا وهم كسالى﴾ [التوبة: ٥٤] انتهى والله أعلم بصحته **(أي بسورة كائنة ممن هو على حاله عليه الصلاة والسلام من كونه بشراً أمياً لم يقرأ الكتب ولم يتعلم العلوم)**.

قوله: (أو صلة ﴿فأتوا﴾ [يونس: ٣٨] الضمير للعبد) عطف على قوله صفة سورة

قوله: أو صلة فاتوا والضمير للعبد وقد استشكل بعض الفضلاء جواز عود الضمير إلى المنزل والعبد على تقدير كون من مثله متعلقاً بسورة وانحصار عوده إلى العبد على تعلقه بقوله ﴿فأتوا﴾ [يونس: ٣٨] وقال ليت شعري ما الفرق بين فأتوا بسورة كائنة من مثل ما أنزلنا وفأتوا من مثل ما نزلنا بسورة وكثر الكلام فيه بين علماء تبريز والذي انتهى إليه الكلام منهم ومن غيرهم أنه إذا تعلق بقوله ﴿فأتوا﴾ لا يجوز أن يكون الضمير للمنزل لاستلزامه بطلان كلمة من لأنها لا يصح أن يكون للتبعيض لأنه يكون حينئذٍ مفعول ﴿فأتوا﴾ بلا باء ولا بد منها وقد ذكر المأتي به صريحاً وهو السورة ولا أن يكون للبيان لأنه يقتضي مبهماً قبله ولا منهم فيه ولا للابتداء لأن ابتداء الإتيان بسورة من مثل المنزل لا يتحقق لأن المنزل ومثل المنزل مما لا يصدر منه الكلام حتى يكون مبدأ للإتيان بالسورة التي هي الكلام ولا زائدة على قول الأخفش لما ذكر في التبعيض وأما إذا كان الضمير للعبد كان من للابتداء ليس إلا وابتداء الإتيان من مثل العبد صحيح قال السعد التفتازاني وفيه نظر لأن ابتداء الذي يقتضيه من الابتدائية ليس هو الفاعل حتى ينحصر مبدأ الإتيان بالكلام في المتكلم على أنك إذا تأملت فالمتكلم ليس مبدأ للإتيان بالكلام منه بل للكلام نفسه بل معناه أن يتصل به الأمر الذي اعتبر له امتداد حقيقة أو توهما كالبصيرة للخروج والقرآن للإتيان بسورة منه تم كلامه وأقول نصرة للقوم فرق بين أن يكون المأتي به عرضاً مقتضياً للمحل وبين أن يكون جوهرا لا يقتضيه فإنه يجوز أن يقال اتيت من البصرة بكتاب ولا يجوز اتيت من البصرة بكلام وبسلام على الحقيقة بل ينبغي أن يقال اتيت من أهل البصرة بكلام فلا يقاس مبدئية القرآن للإتيان بسورة منه على مبتدائية البصرة للخروج لاستدعاء مبدئية القرآن للإتيان بسورة منه أن يكون القرآن متصفاً بالإتيان بسورة منه بخلاف الخروج من البصرة فإنه لا يستدعي أن تكون البصرة متصفة بالخروج وكما أن البصرة لا يجوز أن تكون مبدأ للإتيان بالكلام وكذلك لا يجوز القرآن أن يكون مبدأ للإتيان بالسورة الذي هو بمعنى التكلم بها فما قال إن المبدأ الذي يقتضيه من الابتدائية ليس هو الفاعل ليس على إطلاقه بل هو على تقدير أن يكون المأتي به عرضاً مثل الكلام والسلام كما في قولك آتيت من البصرة بكتاب وأما إذا كان عرضاً كالكلام فاتصاف المبدأ به لازم كما يلزم ذلك على رجع الضمير إلى العبد وجعل من متعلقاً بفأتوا نعم له كلام في حل المقام قد استحسنه وارتضاه حيث قال والجواب إن هذا أمر تعجيز باعتبار المأتي به والذوق شاهد بأن تعلق من مثله بالإتيان يقتضي وجود المثل ورجوع العجز إلى أن يؤتى منه بشيء ومثل النبي ﷺ في البشرية والعربية موجودة بخلاف مثل القرآن في البلاغة والفصاحة وأما إذا كان صفة للسورة فالمعجوز عنه هو الإتيان بالسورة الموصوفة ولا يقتضي وجود المثل بل ربما يقتضي انتفاؤه حيث تعلق به أمر التعجيز أقول محصول كلامه هذا أن معنى المثل على تقدير تعلق من بفأتوا خارج عن المعجوز عنه فيقتضي تحقق المثل للقرآن بخلاف ما إذا كانت متعلقة بمحذوف صفة لسورة فإن معنى المثل حينئذٍ يكون داخلاً في طرف المعجوز عنه فيكون مفروضاً فلا يقتضي تعلقها بمحذوف تحقق المثل

كما قيل لكن قول بعضهم وبهذا ظهر وجه لتخصيص جعل من مثله صلة ﴿فأتوا﴾ [يونس: ٣٨] باحتمال كون الضمير للعبد يقتضي عطفه على قوله للابتداء في الكشاف من مثله متعلق بسورة صفة لها أي بسورة كائنة من مثله والضمير لما نزلنا أو لعبدنا ويجوز أن يتعلق بقوله ﴿فأتوا﴾ والضمير للعبد ﷺ واستشكل المحقق القاضي العضدية فقال ليت شعري ما الفرق بين فأتوا بسورة كائنة من مثل ما نزلنا وفأتوا من مثل ما نزلنا بسورة وتجويز رجوع الضمير لما نزلنا وللعبد إذا كان الجار والمجرور صفة لسورة ومنعه ضمناً على تقدير تعلقه بقوله ﴿فأتوا﴾ رجوع الضمير لما نزلنا وتخصيص الرجوع بالعبد وأجاب صاحب الكشف ثم رده النحرير التفتازاني وطال فيه الكلام وقال مولانا خسرو فإن قيل لم لا يجوز عود الضمير إلى المنزل كما في الوصف أجيب بأن المتبادر من قولنا فأتوا بسورة من مثل ما نزلنا أن له مثلاً محققاً وإن عجزهم عن الاتيان بشيء منه ولا مثل في القرآن في البلاغة بخلاف من مثل عبدنا فإن له مثلاً في البشرية والعربية والأمية وهذا التخصيص إنما هو من مقتضى مقام التحدي وإلا فالرسول عليه السلام أكمل المخلوقات فأين له مثل ذاك انتهى وأنت خبير بأنه لو كان له مثل محقق فإما أن يكون من قبل الله تعالى فلا كلام فيه أو يكون من قبل البشر فيكون إتيانه مقدوراً لهم فما معنى قولهم إن له مثلاً محققاً وإن عجزهم عن الاتيان بشيء منه مع أن المثل المحقق من قبيل الاتيان بشيء منه فإذا ثبت عجزهم عن الاتيان بشيء منه ثبت عجزهم عن المثل المحقق قطعاً وقد مر مثل هذا في احتمال كون من للتبعيض فحينئذٍ يصح رجوع الضمير لما نزلنا إذ المراد المثل المقدر فلا محذور وبين بعضهم وجه التخصيص بأنه لا احتمال لكلمة من حينئذٍ إلا الابتداء لأنه لا يحتمل التبعيض لأن البعض ما أتى به ولا ما أتى منه فلا بد من كلمة الباء بين من التبعيضية والاتيان ولا مجال له على أنه لا يبقى حينئذٍ صلة الاتيان ولا التبيين إذ لا مبهم على أن من للتبيين يكون ظرفاً مستقراً أبدار ولا الزيادة وهو ظاهر ولا يحسن دخول من الابتدائية على الكل بالنسبة إلى الجزء انتهى وهو حاصل جواب صاحب الكشاف ويرد عليه أن جميع معاني من راجعة إلى الابتداء فمعنى شربت من الماء ابتداء شربي من الماء فيصح معنى التبعيض في كل موضع يصح فيه الابتداء فلو لم يحسن دخول من الابتدائية على الكل بالنسبة إلى الجزء لم يحسن دخول من التبعيضية على الكل بالنسبة إلى الجزء وقال النحرير التفتازاني على أن كون القرآن مبتدأ مادياً للاتيان بالسورة ليس بأبعد من كون مثل العبد مبتدأ فاعلياً له انتهى فاتضح صحة رجوع الضمير إلى المنزل حين تعلقه بقوله ﴿فأتوا﴾ على أن من ابتدائية

له وفيه نظر لأن المعجوز عنه على تعلقه بفأتوا ليس بمطلق الإتيان بل الإتيان المبتدأ من مثل المنزل فيكون معنى المثل أيضاً داخلاً في المعجوز عنه لأن معنى الكلام على هذا ﴿فأتوا بسورة﴾ [يونس: ٣٨] إتياناً مبتدأ من مثل المنزل أي مما هو على صفته في البيان الغريب وعلو الطبقة في جنس النظم فيكون المثل مفروضاً أيضاً لا محققاً فلا فرق في كون المثل مفروضاً بين تعلقه بفأتوا أو بمحذوف فشهادة الذوق باقتضاء تعلق من بفأتوا وجود المثل في محل الجرح فالحق ما ذكره القوم في محل العقدة.

أو تبعيضية ولا يضره عدم استقامة حملها على البيانية وأيضاً القول بأن الذوق السليم يعترف بأن الأمر التعجيزي بالإتيان بشيء من شيء يقتضي وجود المأتي منه بخلاف الأمر بالإتيان بشيء كائن من مثل الشيء أو كائن بعضاً من مثل الشيء فإنه لا يقتضي وجود المثل فتأمل انتهى مدفوع أيضاً لأنه إن أراد بأنه يقتضي وجود المأتي منه أنه يقتضي وجوده المحقق فلا نسلم ذلك إذ القرينة القوية قائمة على انتفائه وإن أراد أنه يقتضي وجوده المقدر أو مطلقاً فمسلم لكن لا يضرنا ولعل لهذا قال فتأمل فتفطن وبالجملة اطال الفحول الكلام فيه وأعلنوا فيها رسائل منقولة برمتها في الأشباه والنظائر النحوية كذا قال بعض المحشيين وقد نقلنا خلاف ما قاله العضدية مع رده فاستشكال القاضي العضدية قوي والجواب عنه ضعيف.

قوله: **(والرد إلى المنزل أوجه)** أي أحسن فيكون من مثله صفة سورة أرجح قوله **(لأنه المطابق لقوله: ﴿فأتوا بسورة مثله﴾** [يونس: ٣٨]**)** الوجه الأول من الوجوه الستة أي لأنه المطابق لقوله ﴿فأتوا بسورة مثله﴾ فإن المماثلة فيها صفة السورة لا مساغ لإرجاع الضمير إلى العد لعدم ذكره قوله **(ولسائر آيات التحدي)** مثل قوله تعالى: ﴿فأتوا بعشر

قوله: والرد إلى المنزل وجه ذكر له وجوها الوجه الأول أنه المطابق لقوله ﴿فأتوا بسورة مثله﴾ وجه المطابقة أن مثله صفة لسورة قطعاً لا يحتمل وجهاً آخر والقرآن يفسر بعضه بعضاً.

قوله: ولسائر آيات التحدي عطف على لأنه وسائر الآيات كقوله عز وجل: ﴿فأتوا بعشر سور مثله﴾ [هود: ١٣] وقوله: ﴿على أن يأتوا بمثل هذا القرآن﴾ [الإسراء: ٨٨] وقوله: ﴿لا يأتون بمثله﴾ [الإسراء: ٨٨] والثاني أن الكلام في المنزل لا في المنزل عليه وهو مسوق إليه ومربوط به فحقه أن لا يفك عنه برد الضمير إلى غيره ومقتضى الترتيب على تقدير رد الضمير إلى عبدنا أن يقال وإن ارتبتم في أن محمداً منزل عليه فهاتوا قرآناً من مثله والثالث أنه إذا خوطبوا جميعاً وهم الجم الغفير بأن يأتوا بطائفة يسيرة من جنس ما أتى به واحد منهم كان أبلغ في التحدي من أن يقال لهم ليأت واحد آخر منكم بنحو ما أتى به هذا الواحد فكأنه قيل اجمعوا كلكم وخذوا اطراف القول مجتمعين ومفترقين وأتوا بنزر يسير من مثل ما نزلنا وعلى تقدير رجع الضمير إلى المنزل عليه معنى ليأت واحد منكم عربي أمي بسورة وإنما عدل عن هذا التقدير إلى خطاب الجميع لأن الواحد غير معين وليدل على احتشادهم في تحصيل ذلك الواحد وليس فيه ما يدل على أن الكل عاجزون جمعاً وفرادى بخلافه على الأول قيل فيه نظر لأن الواحد الذي يشبه أن يكون كمحمد ﷺ في استحالة الإتيان بسورة كالجماعة إذ المناط العجز وهما فيه متساويان وأجيب بأنه من حيث المناط كذلك وذلك محل أصل الكلام ولا كلام فيه وإنما الكلام في الأبلغية وهي في خطاب الجميع ظاهرة لا تخفى والرابع أن القرآن معجز في نفسه بكمال بلاغته الخارجة عن أن يعارضه لبشر ولما كان اعجازه من نفسه لا من المنزل إليه وكان الأمر بالإتيان بسورة أمراً تعجيزياً كان الأنسب له أن يرجع الضمير إلى المنزل المعجز لا إلى المنزل إليه وفي قوله إن القرآن معجز في نفسه رد لما يقال إن إعجازه بالصرفة أي إن صرف الله القلوب عن معارضته والخامس إن رد الضمير إلى العبد لا يلائمه قوله: ﴿وادعوا شهداءكم﴾ [البقرة: ٢٣] الآية وإنما يلائم عوده إلى المنزل لأن معناه ادعوا حاضريكم ليعاونوكم على معارضة القرآن ويشهدوا لكم إنكم قارون على معارضة القرآن وهذا المعنى لا يلائم إلا رد الضمير في من مثله إلى المنزل لأن الخطاب في قوله

سور مثله﴾ [هود: ١٣] وقوله تعالى: ﴿قل لئن اجتمعت الإنس والجن﴾ [الإسراء: ٨٨] الآية. إذ الأصل توافق الآيتين لكن لا يقتضي الوجوب فيما إذا استقام المعنى في عدم التوافق كما هنالك فيقتضي الأولوية والترجيح.

قوله: **(ولأن الكلام فيه)** في المنزل **(لا في المنزل عليه)** أي الذي سيق له الكلام وفرض فيه الارتياب قصد المنزل حيث قيل ﴿وإن كنتم في ريب مما نزلنا﴾ [البقرة: ٢٣] ولم يقل وإن كنتم في نبوة عبدنا وإن كان الغرض إظهار الحجة على النبوة فذكر العبد لكونه منزلاً عليه وبذلك صح رجوع الضمير إلى العبد كما صرح به **(فحقه أن لا ينفك عنه)** أي عن المنزل بعود الضمير إليه لا إلى المنزل عليه **(ليتسق الترتيب والنظم)** الشرط مع الجزاء اتساقاً تاماً فإن الشرط كما عرفت فرض الارتياب في القرآن المنزل فكمال الانتظام في القول فهاتوا سورة تماثل ما نزلناه الذي فرض ارتيابكم فيه وهذا كالبديهي وأما تحقق أصل الانتظام في صورة إرجاع الضمير إلى العبد فباعتبار كونه منزلاً عليه وملحوظاً في جانب الشرط فلولاه لما ساغ لهذا الاحتمال مع انفهام المماثلة بين المنزل والمأمور بإتيانه على تقدير عود الضمير إلى العبد أيضاً من مذاق الكلام بمعونة المقام كما صرح به[١] المحقق التفتازاني والشريف الجرجاني وأما القول بأن رد الضمير إلى المنزل كان تكراراً لأن بقية الآيات المسوقة للتحدي للمنزل فالعود إلى العبد راجح فسخيف جداً أما أولاً فلأن تأخر هذه الآية عن سائرها غير معلوم ولو سلم فمطابقة الآيات لا تعد تكراراً ولو سلم فالتكرار للتوكيد حسن شائع في كلام العرب صرح به المصنف في سورة المرسلات وأيضاً بقية الآيات للتحدي متعددة كما اعترف به فيلزم التكرار فيها فما هو جوابه جوابنا وأما ترجيح عود الضمير إلى المنزل فلما أوضحناه آنفاً.

قوله: **(ولأن مخاطبة الجم الغفير بأن يأتوا بمثل ما أتي به واحد من أبناء جلدتهم أبلغ**

﴿ادعوا﴾ [الأعراف: ٥٥] بلفظ الجمع فيكون التحدي مع الجميع وإلا فالمناسب أن يقال وليدع على التوحيد والحاصل أنه أريد من دعوة الشهداء الاستظهار بهم في المعارضة حقيقة أو تهكماً فظاهر أن هذا إنما يلائم أمرهم بالإتيان بمثل القرآن لا الإتيان بسورة من شخص واحد عربي أمي لأن الإتيان بالسورة من واحد منهم بمعاونة الشهداء لا يكون اتياناً بما طلب منهم لأن المطلوب منهم على رجع الضمير إلى العبد اتيان واحد منهم بسورة بدون معاونة من عداه وأما إذا أريد بها دعوتهم ليشهدوا لهم بصحة ما ادعوا من المعارضة فلأن إضافة الشهداء إليهم إنما يكمل ملائمته بمثل القرآن لا الإتيان الواحد منهم بسورة فإنهم حينئذٍ يكونون شهداء له لا لهم بالتحقيق فلا تقع الإضافة على ما ينبغي موقعها وإن كان لها وجه صحة من حيث إن ذلك المطلوب منه الإتيان بسورة واحد غير معين إذ المعنى حينئذٍ فليأت واحد منكم أي واحد كان فيتناول كل واحد من آحاد الجميع فتكون الشهادة له كأنها شهادة للجميع.

---

(١) اكمل كما نقله البعض.

في التحدي من أن يقال لهم ليأت بنحو ما أتى به هذا آخر مثله)[١] أي إذا كان الضمير راجعاً إلى العبد يقتضي كون آحادهم الأميين عاجزين عنه فإن المأمور على هذا التقدير جماعة من الأميين سواء كانوا متفرقين أو مجتمعين والآخرون باعثون على ذلك بلا مدخلية الإتيان بخلاف عود الضمير إلى المنزل فإنه يقتضي كونهم عاجزين عن الإتيان بمثله سواء انفردوا أو اجتمعوا وسواء كانوا بلغاء عالمين أو أميين جاهلين ولا شك أن الإعجاز على هذا التقدير أقوى على أن وقوع الإعجاز والتحدي مع البلغاء وهذا مشهور وقد أشار إليه المص في ديباجة الكتاب حيث قال وأفحم من تصدى لمعارضته من فصحاء عدنان وبلغاء قحطان وهذا يقتضي عدم جواز عود الضمير إلى العبد لكنه ذكره على وجه الاحتمال لئلا يتوهم الإهمال ثم بين مرجوحيته بوجوه شتى وأيضاً هذا كما أنه أقوى في الإعجاز كذلك أقوى في التعجيز إذ تعجيز قوم فيهم أمي وبليغ أديب حاذق في فنه أقوى[٢] بمراحل عن تعجيز الأمي وحده.

قوله: (ولأنه معجز في نفسه لا بالنسبة إليه لقوله تعالى: ﴿قل لئن اجتمعت الإنس والجن على أن يأتوا بمثل هذا القرآن لا يأتون مثله﴾ [الإسراء: ٨٨]) هذا رابع الوجوه أي أن المنزل لكونه في مرتبة العلياء من البلاغة معجز في نفسه لا بالنسبة إلى كون العبد أمياً لم يقرأ الكتب الخ. وأورد الضمير إلى الرسول عليه السلام لتوهم أن إعجازه باعتبار حاله من كونه أمياً وإن كان مدفوعاً بأن الاعتبار عجزهم عن إتيان مثله سواء كان أمياً أو لا ثم أيده بقوله تعالى: ﴿قل لئن اجتمعت الإنس والجن على أن يأتوا﴾ [الإسراء: ٨٨] الآية. وجه التأييد هو أن المراد بالقرآن المنزل عليه في هذه الآية البعض منه وهو مقدار أقصر سورة بدلالة الآية الأخرى والقرآن كما يطلق على المجموع يطلق على بعضه كما صرح به المصنف في أوائل سورة يوسف فيلزم عجزهم عن إتيان بعضه فضلاً عن كله فلا يرد ما قيل من أن القرآن اسم للمجموع فيلزم العجز عن الكل ولا كلام وإنما الكلام في العجز عن البعض ولا دلالة له.

قوله: (ولأن رده إلى عبدنا يوهم إمكان صدوره ممن لم يكن على صفته) نظراً إلى أن التقييد يفيد انتفاء الحكم عند انتفاء القيد إذا لم توجد فائدة أخرى وهنا كذلك وهذا مفهوم المخالفة والمصنف ممن يقول به وفيه تأمل إذ القرآن وإن كان معجزاً في نفسه لكن ظهوره من الأمي الذي لم ينشئ قريضاً ولا خطبة ثم قرأ عليهم كتاباً شأنه كذلك فيظهر بسببه ظهوراً باهراً أنه معلم به من الله تعالى هذا خلاصة ما في سورة يونس في قوله تعالى: ﴿فقد لبثت فيكم عمراً من قبله أفلا تعقلون﴾ [يونس: ١٦] فلا مفهوم عند القائلين

---

(١) والجم من الجموم وهو الاجتماع والكثرة والغفير من الغفير وهو التغطئة والستر كأنهم لكثرتهم يسترون وجه الأرض.

(٢) ومنه يظهر خلل ما قيل نعم إن الإعجاز حينئذٍ أقوى لكن التعجيز على الوجه الآخر أقوى وما هو أقوى في التعجيز أبلغ في مقام التحدي.

بالمفهوم فضلاً عند من أنكره ويظهر من هذا ضعف ما ذكره آنفاً من قوله ولأنه معجز في نفسه لا بالنسبة إليه وقوله يوهم هنا إشارة إلى ما ذكرناه ولا ينافي هذا الإيهام عوده إلى عبدنا بل يفيد مرجوحيته وهو غرضه في كل وجه فلا تغفل.

قوله: (ولا يلائمه قوله تعالى: ﴿وادعوا شهداءكم من دون الله﴾ [البقرة: ٢٣]) أي على جميع الوجوه[١] إذ لو كان ملائماً على بعض الوجوه يكون عود الضمير إلى المنزل غير ملائم لذلك البعض من الوجوه فيتساويان فلا رجحان وهو ينافي غرض المصنف قوله **(فإنه أمر بأن يستعينوا بكل من ينصرهم ويعينهم)** بيان لعدم الملائمة إذ الأمر بالاستعانة بكل من ينصرهم إنما يلائم ظاهره أمرهم بالإتيان بمثل القرآن لا الإتيان بسورة من مثل النبي عليه السلام في الأمية أما إذا أريد دعاء الشهداء للاستعانة بهم في التحدي والمعارضة إما حقيقة أو ادعاء كما في الوجه الأول من الوجوه الستة فإذا لا معنى للاستعانة بطائفة فيما هو فعل واحد وأيضاً يلزم المنافاة إذ لو استعين بهم فيه لم يكن المأتي به ما كان مطلوباً منهم بل من أحدهم فلا معنى للاستعانة غاية الأمر أنهم ح باعثون له على إتيان المثل فالملائم ح نسبة الشهداء إلى ذلك الأمي بأي معنى أريد من الشهداء خصوصاً في الوجه الأول لأنهم شهداء له لا لهم وأما إذا أريد دعاء الشهداء للاستعانة بشهادتهم إما حقيقة أو ادعاء كما في الوجوه الباقية فإن الاستعانة لا يجب أن يكون في المعارضة فقط وإن كان ذلك هو المتبادر فلذا قدمه ورجحه بل يجوز أن يكون لترويج الدعوى فلأن إضافة الشهداء إليهم إنما تحسن إذا كان الإتيان بالمثل صادراً منهم لا من واحد منهم وإلا كانوا شهداء له لا لهم فحقهم أن يضافوا إليه لا إليهم كما سلف مع أن الإضافة في النص الكريم إليهم وهذا جار في كل احتمال لا يختص بما سوى الوجه الأول من الوجوه كما صدر عن بعض الفحول وقيل ورجوع الضمير إلى العبد يوهم أن دعاءهم الشهداء يشهدون بأن ذلك الواحد مثل له لا أن ما أتى به مثل للمنزل وهذا الإيهام مخل بمتانة المعنى وفخامته وترجيح رجوع الضمير للمنزل يقتضي كون الظرف صفة للسورة أيضاً كما قرره السند انتهى وقد أشار إليه المصنف بتقديمه وأما القول بأن عدم الملائمة ممنوعة لجواز أن يكون الأول طالباً للإتيان بسورة من مثل المنزل إليه والثاني طلب له من الكل على سبيل الترقي فمدفوع بأنه إن أريد بالكل كل أمي فلا يكون له كثير فائدة إذ مثل المنزل إليه شامل له على سبيل البدل وإن أريد كل فصيح بليغ ففيه شائبة النسخ قبل العمل والشروع بالإتيان فلا يناسب جزالة النظم الجليل[٢] وإن أريد الكل مطلقاً أمياً كان أو بليغاً فلزم ما لزم في الاحتمال الثاني فلا جرم أن الثاني ليس طلباً للإتيان بل الأمر بالاستظهار في إتيان المأمورين بإتيان مثل المنزل إليه فيلزم المحذور المذكور فالراجح عود الضمير إلى المنزل إليه قوله بأن تستعينوا بكل من

---

(١) فيه رد للعصام.

(٢) على أن طلب الاتيان بلفظ ﴿ادعوا شهداءكم﴾ [البقرة: ٢٣] في غاية من البعد كما لا يخفى على من له سليقة في أساليب.

ينصركم الخ تفسير له بحاصل معناه على كل الوجوه الآتية ولذا لم يذكر صلة للنصرة والإعانة ولم يقل ويعينهم في كذا وأشار إلى أن ادعوا أمر من الدعاء بمعنى الاستعانة إذ معنى النداء والتسمية ليس بمناسب هنا ومعنى الاستعانة له مجازي لازم للمعنى الحقيقي وهو النداء لأن الشخص إنما ينادى للحضور ليستعان به في الغالب ونقل عن أبي البقاء أنه جعل ضمير مثله للأنداد ووجه تذكيره كتذكير انعاماً بأن الأنداد اسم جمع ولذلك عده سيبويه في المفردات المبنية على الأفعال كأخلاق وأكياش ومن قال إنه جمع ند يجعل الضمير للبعض أو لواحدة أوله على المعنى فإن المراد به الجنس كذا بينه المصنف في قوله تعالى: ﴿وإن لكم في الأنعام لعبرة نسقيكم مما في بطونه﴾ [النحل: ٦٦] الآية. من سورة النحل لكن بعض الاحتمالات ليس بمناسب هنا ولكونه تكلفاً إما لفظاً فلما ذكرنا وإما معنى فلأن الأنداد إذا أريد بها الأصنام كما هو الظاهر فلا حسن له في التعجيز لم يلتفت إليه المصنف ولا غيره وترك قول الكشاف في تفسير قوله من مثله ولا قصد إلى مثل ونظير هنالك ولكنه نحو قول القبعثري للحجاج وقد قال له متوعداً لأحملنك على الأدهم مثل الأمير حمل على الأدهم والأشهب أراد كل من كان من كل على الأمير من السلطان والقدرة وبسطة اليد ولم يقصد أحداً بجعله مثلاً للحجاج لأن ظاهره مخالف لما سيق له الكلام من التعجيز فالقصد إلى المثل المقدر.

قوله: **(والشهداء جمع شهيد)** لا جمع شاهد قوله **(بمعنى الحاضر)** قدمه لأنه الأصل كما يشير إليه قوله إذ التركيب للحضور قوله **(أو القائم بالشهادة)** ولم يقل أو الشاهد لمكان الالتباس فإنه وإن كان شائعاً في معنى القائم بالشهادة لكنه محتمل لمعنى الحضور والشهادة إخبار عن علم من الشهود وهو الحضور كذا قاله في سورة المنافقين فمعنى الحضور معتبر فيه أيضاً لكن الحضور فيه بالقلب لما أن الشهادة لا مساغ لها إلا عن قلب حاضر ويقين تام والأولى أن الحضور فيه بشخصه حين أداء الشهادة في مجلس الشهادة وتقابله بالحاضر تقابل الخاص بالعام أو تقابل المقيد بالمطلق وكذا الكلام في الناصر والإمام لأن تمام النصرة بالحضور قوله **(أو الناصر أو الإمام فكأنه سمي به لأنه يحضر النوادي وتبرم بمحضره الأمور)** بيان لكون الحضور معتبراً فيه وخص الكلام به مع أن القائم بالشهادة والناصر كذلك لكمال الخفاء فيه لكن لا إشعار في كلامه هنا أن الحضور معتبر فيه فلو قدم قوله إذ التركيب للحضور وقال فكأنه سمي به الخ. لكان أحسن سبكاً وأتم نظماً النوادي جمع ناد وهو كالندى المجلس الغاص أي الممتلىء بأهله وتبرم من الإبرام وهو فصل القضايا على وجه الاحكام وأصله فتل الحبل فتلا قوياً ثم أطلق على الفصل المذكور لمشابهته في القوة والاحكام وما وقع في كلام العوام الإبرام يحصل المرام بمعنى الإلحاح والتشديد في الأمر تشبيهاً له بمبرم الحبل في التشديد وإن كان هنا معنوياً وهناك حسياً والقضية المذكورة مهملة لا كلية قوله بمحضره الأمور مناسب للإمام وهو السلطان عند

قوله: لأنه يحضر النوادي أي المجالس والمحافل جمع النادي بمعنى المجلس.

أهل العرف العام وتخصيصه بإمام الصلاة باصطلاح أهل الشرع وهو ليس بمناسب هنا وفي الأصل الإمام كل مقتدى في أقواله وأفعاله وهذا أيضاً ليس بمناسب هنا فالمراد السلطان فمرجع الضمير في فكأنه الإمام ولظهور الحضور في القائم بالشهادة والناصر لم يتعرض له والقول بأن الضمير راجع إليها بتأويل كل واحد ضعيف ومثال الحاضر مثل قوله تعالى: ﴿أو ألقى السمع وهو شهيد﴾ [ق: ٣٧] ومثال الإمام قوله تعالى: ﴿ونزعنا من كل أمة شهيداً﴾ [القصص: ٧٥] ونقل عن الراغب أنه قال يقال أنا شاهده وشهيده أي ناصره.

قوله: (إذ التركيب للحضور) علة لما يستفاد مما ذكره في وجه تسمية الإمام شهيداً من ادعاء كون الشهيد بمعنى الإمام من افراد معنى الحاضر أي أن حروف شهيد بأي تركيب ركبت وأي معنى أريد لا يخلو عن الحضور فالشهيد بمعنى الإمام معتبر فيه معنى الحضور وفرد من أفراد الحاضر.

قوله: (إما بالذات) مقابل للتصور أي بأن يكون ذات الشخص ونفسه حاضرة كما في الأول فإن المتبادر من إطلاق الحاضر وهو عام للثالث لأن الناصر والمعين يحضر عند المعاونة كما نقل عن الإمام الواحدي وأيضاً للرابع كما ذكره المصنف قوله **(أو بالتصور)** كما في القائم بالشهادة لما ذكرناه من أن الشهادة لا مساغ لها إلا عن قلب حاضر وأنت خبير بأن الحاضر هو التصور لا القائم بالشهادة فالأولى أن يقال إن القائم بها حاضر بشخصه حين الشهادة في مجلس الشهادة ويؤيده أن كلام المصنف لأنه يحضر النوادي يعم له كما اختاره البعض غايته أن الحضور في القائم بالشهادة ما يكون بالتصور أيضاً فلفظة أو في قوله أو بالتصور لمنع الخلو فقط فعلم مما ذكرنا أن الشهيد بمعنى مطلق الحاضر بلا تقييد وبمعنى الحاضر المقيد وهو المعاني الثلاثة المذكورة فمقابلتها لمطلق الحاضر لما ذكرنا من مقابلة العام بالخاص أو المقيد بالمطلق ثم المراد بحضور التصور حضور العلم إذ العلم صفة حقيقية ذات إضافة أو نفس إضافة فهي من القائم بالنفس فمن قال لأن العلم هو الصورة الحاصلة عند العقل فقد اختار مذهب الفلاسفة في أشرف العلوم الشرعية.

قوله: (ومنه) أي من الحضور[1] إما بالتصور أو بالذات **(قيل للمقتول في سبيل الله شهيد لأنه يحضر)** أي يتبين **(ما كان يرجوه)** بسبب الوعد الكريم من النعم الباقية فيكون من الحضور بالتصور فالحضور وإن كان حال العلم وصفته لكن أطلق على المقتول لأدنى الملابسة ولك أن تقول لأنه يحضر بشخصه أو بروحه النعم المؤبد في دار الخلد أو عند الرب الأحد فيكون من الحضور بالذات.

قوله: إذ التركيب للحضور إما بالذات إذا كان الحاضر ذات الشيء في الخارج أو بالتصور إذا كان الحاضر تصوره في العقل لا ذاته في الخارج.

---

(١) فمن سببية أي لأجل أن هذا التركيب للحضور.

قوله: (أو الملائكة حضروه) فيكون من الحضور بالذات فعلى هذا يكون الشهيد بمعنى المفعول ولم يكن في كلامه السابق إشارة إليه سوى قوله إذ التركيب للحضور فإن فيه نوع رمز إلى أن الحضور فيه معتبر مطلقاً سواء كان بطريق القيام أو بطريق الوقوع والمراد بحضور الملائكة حضورهم للتبشير بالسلامة والأمن من الخوف والحزن وكذا الحال في سائر المتقين قال تعالى: ﴿تتنزل عليهم الملائكة ألا تخافوا ولا تحزنوا﴾ [فصلت: ٣٠] الآية لكن لا يشترط الاطراد في وجه التسمية[1] فالمراد ملائكة الرحمة.

قوله: (ومعنى دون أدنى مكان من الشيء) هو أصله للتفاوت في الأمكنة فهو ظرف مكان كعند إلا أنه ينبىء عن دنو وانحطاط فلذا قال ومعنى دون أدنى مكان من الشيء أي أقرب مكان منه لكن مع انحطاط قليل ودنو أي قرب كثير وإلى هذا أشار بلفظ افعل التفضيل بمعنى أقرب وحاصله قرب كثير وأما الانحطاط فلما عرفت من أن أصله للتفاوت في الأمكنة وأما القلة فلأن القرب الكثير لا يلائمه الانحطاط الكثير **(ومنه)** أي أخذ منه باعتبار اشتماله معنى القرب الكثير **(تدوين الكتب لأنه إدناء البعض من البعض)** والأخذ من الاشتقاق يجري في الجوامد أيضاً فلا يضره كون دون اسماً جامداً ثم بين المناسبة بين المأخوذ والمأخوذ منه بقوله لأنه إدناء البعض من الكتب إلى بعض آخر منها حساً فيكون البعض منها قريباً من البعض الآخر إذ الإدناء وهو التقريب يستلزم القرب فلا إشكال بأنه لا وجه لقوله لأنه إدناء البعض إلا بتكلف وقد نبه على هذا في بعض الحواشي ولم يلتفت الشيخان إلى ما ثبت في اللغة من أنه مأخوذ من الديوان بكسر الدال وفتحها الدفتر لأنه مع كونه فارسياً وإن كان معرباً لا يحسن كونه مأخوذاً منه لأنه يحتاج إلى اعتبار كون الديوان مقدماً في الوضع على وضع التدوين وبيانه مشكل.

قوله: (ودونك هذا أي خذه من أدنى مكان منك) أي ومنه أخذ أيضاً ما عد من أسماء الأفعال وهو دونك هذا أي خذه من أدنى مكان منك وأقربه نقل عن الرضي دونك بمعنى خذ وأصله دونك زيد برفع ما بعده على الابتداء فاقتصر من الجملة على الظرف وكثر استعماله فصار اسم فعل بمعنى خذ وعمل عمله قيل قوله من أدنى مكان أي أصله خذه من أدنى مكان وأقربه ثم عمم لكل أخذ انتهى. إذ مطلق الأخذ لا وجه لأخذه من دون

قوله: ومعنى دون أدنى مكان من الشيء قال بعضهم معناه أن دون لبيان التفاوت في المكان حتى يقال لمن هو أنزل في المكان من آخر هو دون ذلك ثم شبه التفاوت في المراتب المعنوية بالتفاوت في الأمكنة فاستعير له دون فقيل لمن هو انزل من الآخر في الشرف هو دونه ثم اتسع فيه واستعمل في المجاوزة من حد وإن لم أنزل من حد وإن لم يكن أنزل إلى حد آخر فهو بالنسبة إلى هذا المعنى مجاز في المرتبة الثانية كما في قوله عز وجل: ﴿لا يتخذ المؤمنون الكافرين أولياء من دون المؤمنين﴾ [آل عمران: ٢٨] أي لا يتجاوز ولاية المؤمنين إلى ولاية الكافرين.

---

(١) فلا إشكال بأن هذا الوجه يقتضي كون الملائكة شهداء وأيضاً يقتضي كون المتقين شهداء أيضاً.

المشتمل على القرب فأخذ منه الأخذ من أدنى مكان للمناسبة ثم شاع لمطلق الأخذ إطلاقاً لاسم الخاص على العام أو إطلاق اسم المقيد على المطلق كما هو المعروف في مثله فلا منافاة لما صرح به النحاة.

قوله: (ثم استعير للرتب) أي لفظة دون بمعنى أدنى مكان من الشيء للرتب أي للتفاوت في المراتب المعنوية تشبيهاً لها بالمراتب الحسية ثم شاع حتى كثر استعماله فيه أكثر من الأصل فصار كالحقيقة العرفية وإن اعتبر القرب مع التفاوت فالاستعارة باعتبار المعنيين جميعاً وإلا فباعتبار المعنى الثاني قوله **(فقيل زيد دون عمرو أي في الشرف)** مع أن الشرف متحقق في زيد.

قوله: **(ومنه الشيء الدون)** وهو الردي الدني الحقير وفيه إشارة إلى رد الكشاف حيث ذكره بعد قوله ومعنى دون أدنى مكان من الشيء ثم ذكر الاستعارة مع أن الصواب أن يذكر بعد ذكر الاستعارة ولعل العلامة نظر إلى أن الشيء الدون مأخوذ من دون أدنى مكان لاشتماله الانحطاط بلا ملاحظة القرب.

قوله: (ثم اتسع) أي تجوز قوله (فيه) أي في هذا المستعار قوله **(فاستعمل في كل تجاوز حد إلى حد وتخطى أمر إلى أمر آخر)** ولو بدون انحطاط وهذا يؤيد صحة المجاز من المجاز ولقد أغرب من أنكر هذا المجاز وسره على ما أشار إليه قدس سره أنه لما شاع وصار هذا المجاز مشهوراً ينزل منزلة الحقيقة حتى يبنى عليه مجاز آخر بمرتبة أو بمراتب ولو أراد المنكر المجاز الغير المشهور لا يبنى عليه مجاز آخر لم يبعد والمراد بالاستعارة هنا اصطلاحية لكون العلاقة المشابهة إذ الذي أدنى مكان من الشيء تجاوز من حد الاستواء مكاناً فمطلق التجاوز مشترك بينهما ويحتمل أن يكون مراده النقل لكن لما كان هذا النقل من قبيل نقل اسم الحقيقي ولو تنزيلاً إلى المعنى المجازي عبر بالاستعارة بل هو الأظهر المتعارف لا سيما في القرآن فإنه لا يكاد أن يوجد أكثر استعمال دون في غير هذا المعنى سوى قوله ومعنا دون ذلك ونحو ذلك من الأمثلة المعدودة وهو أمارة النقل قوله: **(قال الله تعالى: ﴿لا يتخذ المؤمنون الكافرين أولياء من دون المؤمنين﴾** [آل عمران: ٢٨]) غرضه من هذا أن حمل دون على التجاوز أولى لما ذكرنا من أنه منقول أو في حكمه مع استقامة المعنى لأن المعنى ح كما صرح به لا ينجاوزوا عن ولاية المؤمنين إلى ولاية الكافرين مطلقاً سواء كانت مع المساواة مع ولاية المؤمنين أو على الانحطاط عنها وما قاله الزجاج من أن المعنى أن المكان المرتفع في باب الولاية مكان المؤمنين دون الكافرين فيرد عليه أنه يكون النهي المراد من النفي النهي عن الولاية على الانحطاط والنهي من الولاية على طريق المساواة يحتاج إلى القول بأنه أولى فلذا لم يلتفت إليه المص واستدل على ذلك بالآية المذكورة كذا فهم من تقرير بعض المحشيين قوله أي لا يتجاوزوا ولاية المؤمنين إلى ولاية الكافرين الواو في ولاية مفتوحة بمعنى الصداقة وجوز الكسر بمعنى الموالاة.

قوله: (وقال أمية) بصيغة التصغير وهو أمية بن أبي الصلت الشاعر الجاهلي أدرك الإسلام قال المص في تفسير قوله تعالى: ﴿واتل عليهم نبأ الذي آتيناه آياتنا﴾ [الأعراف: ١٧٥] الآية هو علماء بني إسرائيل أو أمية بن أبي الصلت فإنه قد كان قرأ الكتب وعلم أن الله تعالى مرسل رسولاً في ذلك الزمان ورجا أن يكون هو فلما بعث الله تعالى محمداً صلى الله تعالى عليه وسلم حسده وكفر به انتهى. وقيل: أمية أحد من وحد الله تعالى في زمن الفترة وترك الشرك وهذا ابتداء شعر له:

(يـا نـفـس مـا لـك دون الله مـن واق)

تمامه:

ولا لـلـسـع نـيـاب الـدهـر مـن راق

وهذا شاهد على أن دون يدل على تخطي حكم لآخر وتجاوزه وعن هذا قال المص (أي إذا تجاوزت) بكسر التاء خطاباً لنفسه (وقاية الله تعالى فلا يقيك غيره) بناء على أن ما الاستفهامية للإنكار الوقوعي الإبطالي وحاصله ما ذكره المص وأراد ببناته المصائب التي تحدث في الدهر والزمان كأنه يلدها والتعبير ببناته دون أبنائه لنكتة أنيقة مع محافظة الوزن شبه الدهر بالأم في المحلية إذ هو محل حدوث الحوادث كما أن الأم محل حدوث الولد وبواسطة هذا التشبيه شبه الحوادث المصائب بالأولاد والبنات وهذا يدل على كونه موحداً لكنه لا ينفعه لما ذكره المص في أواخر سورة الأعراف ولو قدم المص هذا البيت لكان أنسب بمرامه إذ الأصل الاستشهاد قال عمر رضي الله تعالى عنه: عليكم بديوانكم لا تضلوا قالوا وما ديواننا قال: شعر الجاهلية فإن فيه تفسير كتابكم ومعاني كلامكم نقله المص في تفسير قوله تعالى: ﴿أو يأخذهم على تخوف﴾ [النحل: ٤٧] الآية لكنه قدم الآية تأدباً وأشار المص بقوله غيره إلى أنه قريبة من أدوات الاستثناء قيل قال قدس سره قول صاحب الكشاف ويقال بيان لاستعمال دون بمعنى أدنى مكان على حقيقة الأصلية وقيل هو إشارة إلى استعماله في انحطاط محسوس لا يكون في ظرف كقصير القامة فهذا أول توسع فيه ثم استعير للتفاوت في المراتب المعنوية تشبيهاً بالمراتب الحسية وشاع استعماله فيها أكثر من استعماله في الأصل ثم اتسع في هذا المستعار فاستعمل في كل تجاوز حد إلى حد ولو بدون تفاوت وانحطاط وهو في هذا المعنى مجاز في المرتبة الثانية

قوله:

يـا نـفـس مـا لـك دون الله مـن واقِ

تمامه:

ولا لـلـسـع نـيـاب الـدهـر مـن راقِ

والنياب هي نوائب الدهر وحوادثه قال صاحب الكشاف إذا تجاوزت وقاية الله ولم تنلها لم يفك غيره وتفسيره بقوله فلا يفيك غيره ولم يفك غيره يدل على أنه إذا استعمل في التجاوز كان قريباً من معنى غير.

على ما وجهناه وفي المرتبة الثالثة على هذا القول وبالجملة هو بهذا المعنى قريب من أن يكون بمعنى غير كأنه أداة استثناء انتهى فاحفظ هذا فإنه يندفع به ما خلج في صدرك من أنهم فسروا دون بمعنى الغير أو أخذ الغير في توضيح معناه كما فعله المص مع أنهم لم يعدوا الغير من معانيه ولو مجازاً.

قوله: (ومن متعلقة بادعوا والمعنى ادعوا إلى المعارضة من حضركم أو رجوتم

قوله: ومن متعلقة بادعوا وفي الكشاف ﴿من دون الله﴾ [البقرة: ٢٣] متعلق بادعوا أو بشهدائكم فإن علقته بشهدائكم فمعناه ادعوا الذين اتخذتموهم آلهة من دون الله وزعمتم أنهم يشهدون لكم يوم القيامة أنكم على الحق وادعوا الذين يشهدون لكم بين يدي الله من قول الأعشى:

تــريــك الــقــذى مــن دونــهــا

وهي دونه أي تريك القذى قدامها وهي قدام القذى لرقتها وصفاتها وفي أمرهم أن يستظهروا بالجماد الذي لا ينطق في معارضة القرآن المعجز بفصاحته غاية التهكم بهم ﴿وادعوا شهداءكم من دون الله﴾ [البقرة: ٢٣] أي من دون أوليائه ومن غير المؤمنين ليشهدوا لكم أنكم اتيتم بمثله وهذه من المساهلة وارخاء العنان والاشعار بأن شهداءهم مداره القوم الذين هم وجوه المشاهد وفرسان المقاولة والمناقلة تأبى عليهم الطباع وتجمع بهم الإنسانية والأنفة أن يرضوا لأنفسهم الشهادة بصحة الفاسد البين عندهم فساده واستقامة المحال الجلي في عقولهم احالته وتعليقه بالدعاء في هذا الوجه جائز وإن علقته بالدعاء فمعناه ادعوا من دون الله شهداءكم ولا تقولوا الله يشهد أن ما ندعيه حق كما يقول العاجز عن إقامة البينة على صحة دعواه وادعوا شهداء من الناس الذين شهادتهم بينة يصحح بها الدعوى عند الحكام وهذا تعجيز لهم وبيان لانقطاعهم وانخزالهم وأن الحجة قد بهرتهم ولم تبق لهم متشبثاً غير قولهم الله يشهد أنا صادقون وقولهم هذا تسجيل منهم على أنفسهم يتناهى العجز وسقوط القدرة أو ادعوا من دون الله شهداءكم يعني أن الله شاهدكم لأنه أقرب إليكم من حبل الوريد وهو بينكم وبين اعناق رواحلكم والجن والإنس شاهدوكم فادعوا كل من يشهدكم واستظهروا به من الجن والإنس إلا الله لأنه القادر وحده على أن يأتي بمثله دون كل شاهد من شهدائكم فهو في معنى قوله: ﴿قل لئن اجتمعت الإنس والجن﴾ [الإسراء: ٨٨] الآية تم كلامه وجملة الكلام أن ﴿من دون الله﴾ أما متعلق بشهدائكم أو بادعوا والشهداء إما بمعنى الحاضر والقائم بالشهادة ودون إما بمعنى غير أو بمعنى قدام فإذا علق بشهدائكم اختص أن يكون بمعنى القائم بالشهادة لا بمعنى الحاضر لأنه معناه حينئذٍ وادعوا الحاضرين من دون الله وهو يوهم نفي الحضور من الله لأن تخصيص الشيء بالوصف وإن لم يدل على النفي عن غيره لا يقصر عن إيهامه ذلك فتعين أن يكون بمعنى القائم بالشهادة فالشاهد إما الأصنام أو مداره القوم فعلى أن يراد به الأصنام من دون الله إما في محل النصب على الحال أي منفرداً عن الله على ما قاله أبو البقاء وهو المراد بقوله: ﴿ادعوا الذين اتخذتموهم آلهة من دون الله﴾ [البقرة: ٢٣] وزعمتم أنهم يشهدون لكم أو على الظرف والعامل ما في الشهداء من معنى الفعل وهو المراد من قوله ادعوا الذين يشهدون لكم بين يدي الله وعلى التقديرين المراد بالشهداء الأصنام يدل عليه قوله بعد ذكرهما وفي أمرهم أن يستظهروا بالجماد غاية التهكم وعلى أن يكون المراد بالشهداء المدارة يكون المضاف محذوفا المعنى ادعوا شهداءكم متجاوزين من أولياء الله ومن المؤمنين وادعوا

معونته) إشارة إلى أن من للابتداء إذا كان بمعنى التجاوز فإن كل فعل تعلق به من دون فقد ابتدأ في ذلك الفعل من التجاوز وقد يحذف بقرينة كما في البيت لكنه مراد فمن قال إنه إذا كان دون بمعنى التجاوز كان من زائدة فلم يصب إذ لم يقل أحد بأنه إذا كان دون بمعنى التجاوز يكون من زائدة والمعنى أي إذا تعلق من بادعوا وادعوا المعارضة من حضركم أشار به إلى أن الشهداء جمع شهيد بمعنى الحاضر قدمه لأنه الأصل كما سلف والمراد بالحضور الحضور في المجلس مطلقاً غير مقيد بطريق النصرة أو غيرها وإن لزم ذلك وبالاعتبار المذكور صار قوله أو رجوتم معونته مقابلاً له مع أنهم حاضرون للإعانة والحضور متحقق فيه أيضاً ولم يقل أو أعانكم مع أنه المناسب لأن يكون الشهيد بمعنى الناصر لأن المتبادر منه الإعانة بالفعل وليس بمتحقق بالنسبة إلى المعارضة وإنما المتحقق الرجاء بزعمهم لكن إرادة رجاء المعونة من لفظ الشهيد مجاز فلو قال أو أعانكم مراد به بحسب الزعم كما قيل في قوله تعالى: ﴿أين شركائي﴾ [النحل: ٢٧] أو للتهكم لكان سالماً عن المناقشة.

قوله: (من إنسكم وجنكم وآلهتكم) بيان لمن حضركم ورجوتم الخ. فمن ههنا بيانية فهي ليست كلمة من التي في النظم حتى يقال إن ما ذكره المصنف يدل على أن الجار متعلق بالشهداء وهو مناف لما ذكره أولاً من تعلق من بادعوا فإن من في النظم الجليل

غيرهم وانظروا هل يشهدون لكم وعلى هذا الأمر وارد على سبيل ارخاء العنان والكلام المنصف لأنهم سمعوا هذا الكلام تفكروا فيه وايقنوا أنهم لا يشهدون لهم بذلك لأنهم زعماء الجوار وأرباب الفصاحة يميزون بين كلام فصيح وافصح وبليغ وأبلغ ويأنفون عن الكذب وإذا علق بادعوا يعم الشهيد في القائم بالشهادة وفي الحاضر فعلى أن يراد به القائم بالشهادة الشهيد مطلق غير مقيد بقوله: ﴿من دون الله﴾ [البقرة: ٢٣] كما في الأول لأنه حينئذٍ قيد لادعوا ومن لابتداء الغاية فيكون الدعاء قد ابتدىء ﴿من دون الله﴾ [البقرة: ٢٣] فيكون المراد بالشاهد حينئذٍ الشاهد العدل لأن الشاهد إذا اطلق بادر إلى الذهن هذا ومن ثم قال في الأول من دون أوليائه ومن غير المؤمنين وقال ههنا وادعوا شهداء من الذين شهادتهم بينة يصحح بهم الدعاوى وعلى هذا الأمر للتبكيت لأنهم مقرون بأن ليس لهم شهداء عادلون يصحح بهم الدعاوى يشهدون لهم بذلك ويقرب هذا الوجه من الوجه السابق وهو أن يراد بشهدائكم المدارة قال وتعليقه بالدعاء في هذا الوجه جائز وعلى أن يراد بالشهيد الحاضر ففي الكلام تخصيص الدعاء بحسب المفهوم لأن الدعاء إذا قيد بمن دون الله يكون غير متناول الله تعالى ويعم من سواه ولهذا قال وادعوا كل من يشهد لكم واستظهروا به من الجن والإنس إلا الله والأمر على هذا للتعجيز والتحدي مطلقاً ولهذا قال: ﴿وادعوا شهداءكم من دون الله﴾ [البقرة: ٢٣] إلى قوله: والجن والإنس شاهد وكم يؤيده قوله: ﴿قل لئن اجتمعت الإنس والجن على أن يأتوا بمثل هذا القرآن لا يأتون بمثله ولو كان بعضهم لبعض ظهيراً﴾ [الإسراء: ٨٨] واعلم أن التفرقة بين الوجوه بوجب التفرقة بين المعاني فإذا أريد بالشهداء الأصنام كان الأمر بقوله ﴿وادعوا شهداءكم﴾ [البقرة: ٢٣] للتهكم وإن أريد به الرؤساء كان الأمر للاستدراج وارخاء العنان وإن أريد به الناس العدل كان لإظهار التبكيت وإن أريد به الناصر والظهير دون الله كان الأمر للتحدي والتعجيز.

ابتدائية كما أنفق عليه المحشون ومقتضى استقامة المعنى أيضاً فالجار والمجرور حال من ضمير وادعوا والمعنى متجاوزين الله تعالى وحاصله غيره تعالى وعن هذا قال المصنف غير الله تعالى لأن معنى التجاوز قريب من أن يكون بمعنى غير كما مر تحقيقه نقلاً عن المحقق قدس سره فعلم منه أن الخطاب في قوله تعالى: ﴿فأتوا بسورة﴾ [البقرة: ٢٣] الآية للفصحاء من العرب العرباء وذكر الجن لقوله تعالى: ﴿قل لئن اجتمعت الإنس والجن على أن يأتوا بمثل هذا القرآن لا يأتون بمثله﴾ [الإسراء: ٨٨] الآية والإضافة في الجن للازدواج لإضافة الإنس أو للمشاركة في المعارضة المفروضة ولم يذكر الملك لأن إتيانهم بمثله لا يخرج القرآن عن كونه معجزاً لاحتمال كون إثباتهم بمثله من الله تعالى لا لأنه ليس بمعجز للملك وهذا محمل ما قاله المصنف في تفسير تلك الآية لعله لم يذكر الملائكة لأن إتيانهم بمثله لا يخرجه عن كونه معجزاً فلا وجه لرده لحسن محمله وأما القول بأنهم معصومون فلا يفعلون غير ما يؤمرون فلا يتوهم ذلك منهم حتى يصرح به فضعيف لأنه مفروض فلا يقتضي الوقوع واستوضح ذلك بمثل قوله تعالى: ﴿قل إن كان للرحمن ولد فأنا أول العابدين﴾ [الزخرف: ٨١] على أن الجن لكونهم مستورين عن الحس لا يتوهم ذلك أيضاً وكذا الكلام في آلهتكم وعن هذا قال المص فيما سيأتي وفي أمرهم بأن يستظهروا بالجمادات الخ. ولا ريب في أن آن الأمر بأن يستعينوا بالملائكة تبكيت تام وإسكات عظيم لكنه لم يتعرض لذكرهم لأمر جسيم قوله (غير الله) نصب إما على الاستثناء أو على البدلية من من حضركم فإنه لا يقدر الخ. دليل على أن المعنى ما ذكر وبيان فائدة من دون الله تعالى أي ليس لهم طريق إلى الاستظهار سوى الله تعالى فانحصر الاستظهار فيه تعالى فأنى لهم ذلك قوله (**فإنه لا يقدر على أن يأتي بمثله إلا الله**) علة وسبب لكون المعنى ما ذكر وأن أعوانهم لا محالة عاجزون عنه كما بينا نقلاً عن البعض لكن الأمر بذلك إنما يدل على أنهم إنما أمروا بأن يستعينوا بأعوانهم دون الله تعالى ولا يفهم من ذلك أنه لا يقدر على أن يأتي بمثله غير الله تعالى بدون ملاحظة ما بعده وكون الأمر للتعجيز وإن كان مفيداً لذلك لكنه منفهم مما بعده فتأمل.

قوله: (**أو فادعوا من دون الله شهداء**) هذا هو الوجه الثالث في كلام المصنف في هذا الوجه متعلق بادعوا أيضاً على أنها ابتدائية والمعنى فادعوا للشهادة من هو قائم بالشهادة لكم من إنسكم وجنكم وآلهتكم غير الله تعالى والفرق بينه وبين ما سبق أن الدعوة هناك للمعارضة وهنا للاستشهاد وأن الشهيد هنا بمعنى الحاضر مطلقاً أو الناصر في ما مر وهنا بمعنى القائم بالشهادة.

قوله: (**يشهدون لكم بأن ما أتيتم به مثله**) والمراد إنكم لا تقدرون على الاستشهاد على أنما أتيتم به بقصر الهمزة مثله وعاجزون عن إقامة الحجة عليه كما أشار إليه المصنف بقوله العاجز عن إقامة الحجة فإذا لم يكن لكم حجة وبرهان على ذلك فإتيان مثله ليس بمتحقق فإن كل قول لا دليل عليه غير ثابت كما سيصرح به في تفسير قوله تعالى: ﴿قل

هاتوا برهانكم﴾ [البقرة: ١١١] الآية وهذا مراد المصنف يعني أن تعاندوا وتعصبوا بأن قالوا نحن أتينا بمثله فحينئذٍ يؤمرون بأن يدعوا شهداء يشهدون لهم أن ما أتيتم به مثله فلا يوجد لهم شهداء كذلك فيعجزون عن إقامة الحجة فإذا عجزوا ظهر أن ما يدعونه من إتيان مثله باطل لا أصل له لما مر من أن كل قول لا برهان عليه غير ثابت وهذا أبلغ في التحدي وإظهار عجزهم بالتبكيت فصاحب الإرشاد له بحث هنا بكلام طويل لا طائل تحته قوله **(ولا تستشهدوا بالله)** ولا تقولوا الله يشهد أن ما ندعيه من إتيان مثله حق قوله **(فإنه)** أي الاقتصار على الاستشهاد بالله قوله **(من ديدن المبهوت العاجز عن إقامة الحجة)** وهذا صريح فيما ذكرناه من أنهم إذا كابروا وادعوا أن ما أتوابه مثله فطريق إسكاتهم حينئذٍ أمرهم بإقامة الحجة الخ والمبهوت المتحير المدهوش والديدن العادة قيل ورواه الخوارزمي بكسر الدال الأولى كأنه أراد معرب ديدن وليس في فيعل بكسر الفاء.

قوله: (أو بشهدائكم) أي ومن متعلقة بالشهداء عطف على قوله ﴿ادعوا﴾ [الأعراف: ٥٥] هذا الوجه الرابع ولما كان الشهداء مجروراً معطوفاً على ادعوا ولذا رسمت همزته بصورة الياء فلا يرد أن حق العبارة أو متعلقة بشهدائكم لأن ما قاله مفيد لهذا الحق قوله **(الذين اتخذتموهم من دونه أولياء وآلهة)** أي أن دون مستعمل في معنى التجاوز على أنه ظرف مستقر حال من الشهداء وهذا معنى التعلق بشهدائكم والعامل ما أشار إليه مما دل عليه شهداؤكم والمعنى فادعوا المعارضة الذين اتخذتموهم أولياء أو آلهة[١] متجاوزين الله تعالى في اتخاذها كذلك.

قوله: (وزعمتم أنها تشهد لكم يوم القيامة) يوم الحق إنكم على الحق فالشهيد بمعنى القائم بالشهادة يوم القيامة لا في الدنيا وأما في الوجه الذي قبله فبمعنى القائم بالشهادة في الدنيا فالوجهان متقابلان بهذا الوجه وزعمهم أنها تشهد لهم يوم القيامة إن كان يوم القيامة واقعاً قال المصنف في تفسير قوله تعالى: ﴿ويقولون هؤلاء شفعاؤنا عند الله﴾ [يونس: ١٨]

قوله: وزعمتم أنها يشهد لكم يوم القيامة قيل عليه لا يخفى أن الاستظهار لا يحتاج إلى ما قام به الشهادة يوم القيامة فإنها شهادة لهم في الآخرة على أنهم على الحق ولا مدخل لها فيما نحن فيه والأليق به ادعوا أصنامكم وآلهتكم ليصروكم على ما أنتم بصدده ولكن عدل إلى لفظ التشهد لأمور أحدها الدلالة على زيادة التهكم فإن طلب النصرة عمن لو سلبه الذباب شيئاً لم يستنقذه تهكم وادعاؤهم أنهم آلهة ثم جعلها شهوداً عند الله يوم القيامة مما تهكم به فذكرهم بلفظ الشهداء تهكم في تهكم الثاني أن في الشهادة استنصاراً للمشهود له وهم كانوا معروفين بالاستنصار من آلهتهم فكأنه قيل ادعوا ناصريكم فهذا وقت النصرة وفيه ترشيح التهكم الثالث ما فيه من الترجمة عن معتقدهم الفاسد وهو الاستنصار بالجماد.

---

(١) بلا تأويل بعيد مثل القول بأن الصهباء بمعنى الخمر يتصف أيضاً بغاية الرقة والصفاء كان ما تحتها فوقها وما خلفها قدامها ولا يخفى أنه ركيك جداً.

تشفع تلك الأوثان لنا فيما يهمنا من أمور الدنيا أو في الآخرة إن يكن بعث فكأنهم كانوا شاكين فيه انتهى. وينكشف من هذا أنه لو قال هنا وزعمتم أنها تشهد لكم فيما يهمكم من أمور الدنيا أو في الآخرة لكان أتم بياناً وأعم نفعاً ويدل في الشهادة فيما يهمهم من أمور الدنيا شهادتهم لهم بأن ما أتوا به مثل القرآن وبهذا الاعتبار يزداد في اعتباره حسناً وفي انتظامه لطفاً قيل وقد وقع في النسخ اختلاف هنا ففي أكثرها شهداءكم الذين اتخذتموهم بالجر بدون باء وفي بعضها أي الذين بزيادة أي التفسيرية قيل وهو الصواب وعليه دون للتجاوز ظرف مستقر حال عامله ما دل عليه شهداء وهو اتخذتموهم وفي بعضها أو بشهدائكم الذين بالباء الجارة في أوله قيل وهو على الأول يحتمل عطفه على شهداء يشهدون وحينئذٍ يكون تعلق من بادعوا على حاله والتفاوت باعتبار المشهود به وهو المماثلة في الأول وما زعموه فيما ينفعهم يوم القيامة في الثاني انتهى. وفيه من التكلف ما لا يخفى إذ قد عرفت أن الأحسن الإتيان بأي التفسيرية فعلى سقوطه يكون الذين عطف بيان مفسر لما قبله.

قوله: (أو الذين يشهدون لكم بين يدي الله على زعمكم) عطف على الذين اتخذتموهم فالكلام في الذين هنا مثل الكلام في الذين اتخذتموهم وهذا وجه ثان من وجهي تعلق من بشهدائكم وعلى قول بعض من أن الذين اتخذتموهم يحتمل عطفه على شهداء يشهدون يكون من وجوه تعلق من بادعوا لكنه خلاف الظاهر كما عرفت والشهيد على هذا أيضاً بمعنى القائم بالشهادة لهم يوم القيامة فالتفاوت باعتبار كون دون هنا بمعنى قدام الشيء فلا تكرار وبين يديه مستعار من معناه الحقيقي الذي يناسبه أعني أدنى مكان من الشيء وهو ظرف لغو معمول للشهداء إذ يكفيه رائحة الفعل كما هو المشهور من أن الظرف معمول ضعيف يكفيه رائحة الفعل حتى يعمل فيه حرف النفي كقوله تعالى: ﴿ما أنت بنعمة ربك بمجنون﴾ [القلم: ٢] فلا حاجة إلى الاعتماد وإلى تقدير ليشهدوا بين يدي الله على زعمكم وكلمة من على هذا تبعيضية كما سيأتي في الأعراف في تفسير قوله تعالى: ﴿ثم لآتينهم من بين أيديهم﴾ [الأعراف: ١٧] الآية قال صاحب الكشاف إنهم قالوا جلس بين يديه وخلفه بمعنى في لأنهما ظرفان للفعل ومن بين يديه ومن خلفه لأن الفعل يقع في بعض الجهتين كما تقول جئته من الليل تريد بعض الليل ولك أن تقول من ابتدائية لأن سائر معانيها راجع إلى الابتداء كما سلف.

قوله: (من قول الأعشى تريك القذى من دونها وهي دونه اليعيثوكم) بيان لكون دون

قوله:

تـــريـــك الـــقـــذى قـــدامـــهـــا

البيت وتمامه:

إذا ذاقــهـــا مـــن ذاقــهـــا يـــتـــمـــطـــق

وليس المراد أن ثمة قذى وإذا وصف زجاجة الكأس بالصفا بحيث ترى الشيء قدامها وهي قدامه وضمير ذاقها للكأس باعتبار ما اشتملت هي عليه ويتمطق أي يمص شفته للذاتها واعترض

بمعنى قدام أي هذا مأخوذ من قول الأعشى وحاصله أي كون دون بمعنى قدام من قبيل ما اشتهر في كلام العرب ومن جملته ما وقع في البيت والأعشى شاعر معروف جاهلي وهو أفعل من العشاء وهو نوع من ضعف البصر يمنع الرؤية ليلاً لا نهاراً واسمه ميمون بن قيس بن جندل وهو من بكر وائل أدرك زمن النبي عليه السلام ومدحه بقصيدة لكن سبقت شقوته فلم يأت له تريك القذى بفتح القاف والذال المعجمة مقصوراً شيء من التراب ونحوه يقع في العين أو الشراب وتريك بضم التاء الفوقية من الرؤية البصرية وفيه ضمير مؤنث مستتر يعود للصهباء وهي الخمر الذي في البيت الذي قبله وهكذا فسر في شرح ديوانه كذا نقله البعض فحينئذٍ يصف الشاعر الصهباء وقيل يصف الزجاجة بغاية الصفاء وأنها أي الزجاجة تريك تلك الزجاجة يا من يصلح للخصاب القذى وهي دونه أي والحال أنها قدام القذى فدونه هنا بمعنى قدام وهذا محل الاستشهاد إذ لا يحتمل دون معنى غير قدام والوصف بالزجاجة هو الملائم بقوله تريك القذى إذ لا معنى لإراءة الصهباء القذى وما في آخر البيت:

إذا ذاقــهـا مــن ذاقــهـا يــتــمــطــق

على هذا التقدير بأن الظاهر في مثله لفظ بين يقال شهد بين يديه وأجيب بأن من تبعيضية والشهادة لما كانت واقعة في بعض الجهات لمن يشهد بين يديه جاز أن يستعمل بذلك الاعتبار كلمة التبعيض قال أكمل الدين هذا جواب حسن جيد إن لم تكن الصلاة توقيفية وصاحب الكشاف اختار من الأقسام الممكنة ستة ثلاثة منها مبنية على تعلق من دون الله بشهدائكم وثلاثة على تعلقه بادعوا أما الثلاثة الأول فالشهيد فيها بمعنى القائم بالشهادة فالمعنى على الأول والثاني ادعوا للاستظهار في معارضة القرآن اصنامكم الذين تزعمون أنهم يشهدون يوم القيامة لا الله وبين يدي الله أنكم على الحق وعلى الثالث ﴿ادعوا شهداءكم﴾ [البقرة: ٢٣] أي أشرافكم ورؤساءكم ليشهدوا أنكم أتيتم بمثل القرآن متجازين أولياء الله المؤمنين فإنهم لا شهادة لهم في ذلك يعني أن أشرافكم أيضاً لا يشهدون بذلك لظهور بطلانه وتقدير المضاف على هذا لا يتناسب المتقابلان وأما الثلاثة الأخيرة فالمعنى على الأول منها تجاوزوا المؤمنين فإنهم لا يشهدون وادعوا شهداءكم ليشهدوا أنكم اتيتم بمثله يعني أنهم أيضاً لا يشهدون بذلك وعلى الثاني ادعوا شهداءكم من الناس فصححوا دعواكم ولا تقتصروا على قولكم الله يشهد أن ما ندعيه حق كما هو شأن العاجز عن البينة وعلى الثالث ادعوا للاستظهار في معارضة القرآن كل من يحضركم سوى الله يعني لا تداعو الله فهو القادر وحده على الإتيان بمثل القرآن فعلى هذا الشهيد بمعنى الحاضر لا القائم بالشهادة فالأمر على الأولين للتهكم وعلى الثالث والرابع للاستدراج وعلى الأخيرين للتعجيز هكذا قالوا أقول الأولى إن الأمر الأول في الكل للتعجيز بدليل تقييد الأمرين بالشرط وهو قوله: ﴿إن كنتم صادقين﴾ [البقرة: ٢٣] أي صادقين في أنه من كلام البشر فإن الأمر الثاني قد عطف بالواو على الأمر المتمحض بكونه للتعجيز وهذا يقتضي أن يشترك المعطوف في المعنى الذي قصد بالمعطوف عليه فالوجوه الستة المذكورة مع إفادتها معنى التعجيز يفيد الأولان منها على طريق الادماج معنى التهكم والثالث والرابع الاستدراج وإرخاء العنان وأقول جعل القاضي رحمه الله ﴿من دون الله﴾ [البقرة: ٢٣] متعلقاً بادعوا ثم بنى عليه الكلام في الوجوه التي ذكرها ويعلم منه أن جميع الوجوه المذكورة على تعلقه بادعوا ففيه نظر لأن الوجه الثاني والثالث إنما هما على تعلقه بالشهداء كما يرى من توجيهه.

فضمير ذاقها راجع إلى الزجاجة باعتبار ما فيها على قياس قولك شربت كأساً ولا يأباه عدم سبق الزجاجة في هذا الشعر لأن ذكر وصفها بشعرها فهي مذكورة حكماً وهذا الاحتمال هو الراجح لما ذكرناه من التأييد ولهذا اختاره قدس سره وشراح الكشاف والتمطق تفعل من المطق وهو التذوق والتصويت باللسان أو ضم شفتيه والصق لسانه بالحنك الأعلى مع صوت.

قوله: (وفي أمرهم أن يستظهروا بالجماد في معارضة القرآن العزيز غاية التبكيت والتهكم بهم) وفيه إشارة إلى أن المراد بآلهتهم الأصنام لا ما يعمها وغيرها من ذوي العلم والمراد بالدعوة الدعوة للمعارضة وإن المراد بالشهداء شهادتهم يوم القيامة لا شهادتهم أن ما أتوا به مثله والتبكيت الإسكات والغلبة بالحجة والتهكم الاستهزاء قيل فيكون الأمر للتهكم والأولى الأمر للتعجيز والتهكم منفهم بمعونة المقام إذ الدعوة إلى الأصنام أمر محال مثل الإتيان بسورة.

قوله: (وقيل من دون الله أي من دون أوليائه) بتقدير مضاف عطف على محذوف أي الوجوه التي تقدمت على تقدير كون من دون الله على ظاهره وقيل على تقدير مضاف وصرح صيغة التمريض إشعاراً بكمال ضعفه وإلا فالوجوه المذكورة راجح بعضها بالنسبة إلى بعض فالوجه الأول راجح بالنسبة إلى الباقي لأنه موافق معنى لقوله تعالى: ﴿قل لئن اجتمعت الإنس والجن﴾ [الإسراء: ٨٨] الآية كما أشرنا إليه وكذا ما ذكر بعده فهو راجح بالنسبة إلى ما سواه وإن كان مرجوحاً بالنسبة إلى الأول وبيان جميع ذلك يؤدي إلى طول الكلام لا يسعه المقام وفي هذا الوجه يجوز تعلق من بادعوا والشهداء كما يستفاد من الكشاف[1] ودون بمعنى التجاوز كما في الوجوه الباقية سوى الوجه الخامس فإنه فيه بمعنى قدام ولعدم تقدير المضاف فيه قدمه على هذا الوجه والمعنى وادعوا شهداءكم متجاوزين في الدعاء أولياء الله تعالى أو ادعوا شهداءكم غير أولياء الله تعالى فإنهم لا يشهدون لكم فإن شهدوا لكم قبلنا شهادتهم والمقصود بهذا الأمر إرخاء العنان والترقي إلى غاية التبكيت أي تركنا إلزامكم بشهداء لا ميل لهم إلى أحد الجانبين كما هو العادة وهم أولياء الله تعالى والتعبير عنهم بالشهداء لصلاحيتهم لها واكتفينا بشهدائكم المعروفين بالذب والدفع عنكم في مهماتكم.

قوله: (يعني فصحاء العرب ووجوه المشاهد) تفسير لشهداء غير أولياء الله تعالى

قوله: ووجوه المشاهد جمع المشهد بمعنى المحضر أي أشراف القوم الذين لهم وجاهة في المجالس والمحاضر والتأويل بالأشراف في هذا الوجه ليتناسب المتقابلان كما ذكرنا فإنه لما كان تقدير ﴿من دون الله﴾ [البقرة: ٢٣] من دون أولياء الله على حذف المضاف كان الأنسب أن يحمل الشهداء على الفصحاء ووجوه القوم وأعيانهم أي ادعوا من أولياء الله فصحاءكم وأشرافكم حتى يشهدوا لكم أن ما أتيتم به مثل المنزل.

---

(١) والظرف مستقر أي الذين يشهدون لكم متجاوزين الله تعالى ومن ابتدائية والشهيد بمعنى الإمام كذا قيل لكن الظاهر كونه بمعنى الإمام لا ينافي كونه بمعنى القائم بالشهادة بل هو الملائم لتقرير المص.

ووجوه المشاهد الوجوه جمع وجه بمعنى الخيار مستعار من الجارحة للرؤساء والمشاهد جمع مشهد بمعنى المجلس الذي يحضره الناس الكبار.

قوله: (ليشهدوا لكم أن ما أتيتم به مثله) فيه إشارة إلى أن الشهداء في هذا الوجه بمعنى القائم بالشهادة كما في الوجه الثالث المذكور بقوله أو فادعوا من دون الله شهداء يشهدون لكم الخ والفرق بينهما بالحمل على ظاهره هناك وبتقدير المضاف هنا ويظهر منه تفاوت المعنيين وأنت خبير بأن الخطاب بإتيان سورة لكل الفصحاء فلا يبقى فصيح لم يتناول الخطاب له حتى يكون مدعواً فضلاً عن بقاء الفصحاء وأيضاً من أين يعلم امتياز الفصحاء الداعين من الفصحاء المدعوين ومجرد احتمال الامتياز بالحضور في دار النبوة وعدم حضوره فيها أو القول بأن المأمورين بالإتيان ضعفاؤهم والمدعوين أشرافهم كما يلوح إليه قوله ووجوه المشاهد في غاية من الضعف وإن كان له وجه في الجملة ومن هذا يتضح ضعف هذا الوجه من جهة المعنى كما ظهر ضعفه من جهة المبنى.

قوله: (فإن العاقل لا يرضى لنفسه أن يشهد بصحة ما اتضح فساده وبان اختلاله) علة لمقدر يستفاد من المقام كأنه قيل فإنهم لا يشهدون لكم أيضاً وإن كانوا ناصرين لكم في مهماتكم فإنهم من العقلاء والعاقل لا يرضى وهذا كبرى يؤخذ منها صغرى سهلة الحصول كما أشرنا إليه فتنتج ما حاصله أنهم لا يشهدون لكم وهذا في غاية التبكيت ونهاية الإسكات حيث صور في صورة الانصاف المسكت للخصم المشاغب وفيه إشارة عليه بهية إلى أن إعجاز القرآن قد بلغ من الظهور حداً لا يمكن معه الإخفاء وفيه مناقشة وهي أن من تصدى لإتيان سورة مثله وادعى أن ما آتيناه مثله مع كونه عاقلاً بليغاً إذا رضي لنفسه أن يدعي بصحة ما ظهر بطلانه واتضح اختلاله فكيف يستبعد من العاقل الشهادة[1] المذكورة فقوله فإن العاقل لا يرضى الخ. منظور فيه والمستند ما ذكرناه فإن التعصب والمكابرة كما يصح ممن تصدى لإتيان السورة يصح ذلك ممن يريد الشهادة وإلا فما الفرق بينهما وأيضاً فإنهم لكونهم حساداً كانوا مؤوفي العقل كما صرح به المصنف في تفسير قوله تعالى: ﴿في قلوبهم مرض فزادهم الله مرضاً﴾ [البقرة: ١٠] الآية. فيتوقع منهم التصدي بالشهادة كالاشتغال بالإتيان وأيضاً يظهر من ذلك خلل آخر لذلك الوجه فلا يناسب مثل هذا الوجه لجزالة النظم الجليل ثم الأمر بالإتيان للتعجيز في الوجوه كلها والأمر بالدعاء يحتمل أن يكون للتهكم وللاستدراج والترقي وللتعجيز وقولهم إن الأمر في بعض هذه الوجوه للتهكم وفي بعضها للاستدراج وفي بعضها للتعجيز محمول على الأمر بالدعاء ولو كان مرادهم الأمر بالإتيان فيحمل على أنه للتعجيز في الجميع لكن يتحقق في بعضها مع ذلك التهكم وفي بعضها الاستدراج وفي بعضها إرخاء العنان بمعونة المقام والبيان.

---

(١) وهذا دار ولأن الناس بدون الذي أولا الكاذبون ولا يشهدون الشهادة الكاذبة بل يجتنبون وهذا ناش فن علة الوهم.

قوله: (إنه من كلام البشر) أي في أنه كلام البشر إذ حذف الجار قياس مع أنه واختار هذا التقدير لأنه مناسب لقوله تعالى: ﴿أم يقولون افتراه﴾ [يونس: ٣٨] الآية. وقوله تعالى: ﴿إن هذا إلا أساطير الأولين﴾ [الأنعام: ٢٥] فلا وجه للإشكال بأنهم لم يدعوا كونه من كلام البشر بل ارتابوا الخ على أن قوله تعالى: ﴿في ريب﴾ [البقرة: ٢٣] من باب التغليب تنبيهاً على أن غاية أمرهم الريب دون الجزم بأنه من كلام البشر فلو قال في ريبكم مراداً به الجزم في نفيه من طرف الله تعالى لما عرفت شموله لم يبعد وأما مطلق الريب فلا يجري فيه الصدق والكذب إلا بتأويل بعيد.

قوله: (وجوابه محذوف دل عليه ما قبله) أي فأتوا بمثله لأن ما قبله جزاء الشرط فهذه الجملة الشرطية كالتأكيد لما قبله فيحصل به التحدي كأنه قيل إن كنتم جازمين في كون ما نزلنا كلام البشر فأتوا بسورة من مثله وادعوا وترك العطف للتنبيه على ذلك والتصدير بكلمة الشك تهكماً بهم كما سيجيء.

قوله: (والصدق الإخبار المطابق) أي لا صدق الكلام بل صدق المتكلم ولا الأعم منه الإخبار المطابق أي للواقع أي اعلام النسبة على ما هي عليه في نفس الأمر وقد يعبر عنه بالخارج والمراد ذلك إذ النسبة ليست بالموجودة في الخارج فالخارج ظرف لنفس النسبة لا لوجودها فمآله نفس الأمر والمراد بالمطابقة في نفس الأمر المطابقة بحسب نفس الأمر لا باعتقاد المخبر حتى من أخبرها جازماً بأن النسبة كذلك في نفس الأمر ولم تكن كذلك في نفس الأمر لا يكون صادقاً وفي عكسه يكون صادقاً فالمعنى إخبار النسبة على ما هي عليه في نفسه الأمر بحسب نفس الأمر لا بحسب اعتقاده أنه في نفس الأمر وصدق الخبر مطابقة حكمه للواقع ولم يتعرض له إذ الكلام في صدق المتكلم.

قوله: (وقيل مع اعتقاد المخبر) أي المتكلم فهو بزنة اسم الفاعل قائله الجاحظ من رؤساء المعتزلة.

قوله: (أنه كذلك عن دلالة وأمارة لأنه تعالى كذب المنافقين في قولهم إنك لرسول الله لما لم يعتقدوا مطابقته ورد بصرف التكذيب إلى قولهم نشهد لأن الشهادة إخبار عما

قوله: دل عليه ما قبله وهو ﴿فأتوا﴾ تقديره ﴿إن كنتم صادقين﴾ [البقرة: ٢٣] في قولكم إنه كلام البشر ﴿فأتوا بسورة من مثله﴾ [البقرة: ٢٣].

قوله: والصدق الإخبار المطابق أي للواقع وقيل صدق الخبر مطابقته للواقع مع اعتقاد المخبر أنه مطابق له وقائله الجاحظ فالكذب عدم مطابقة الخبر للواقع مع اعتقاد المخبر أنه غير مطابق له وغير هذين القسمين ليس بصدق ولا كذب وذلك أربعة أقسام المطابقة مع اعتقاد المطابقة كقول الفلاسفة العالم قديم وعدم المطابقة بدون الاعتقاد فعلى هذا يثبت الواسطة بين الصدق والكذب وههنا مذهب آخر وهو أن صدق الخبر مطابقته لاعتقاد المخبر ولو كان اعتقاده خطأ وكذبه عدم مطابقته لاعتقاد المخبر ولو كان صواباً فعلى ذلك قول القائل السماء تحتنا معتقداً ذلك صدق وقوله السماء فوقنا غير معتقد كذب.

علمه وهم ما كانوا عالمين به) عن دلالة أي اعتقاداً ناشئاً عن دلالة دليل يقيني وفي معناه الاعتقاد الناشىء عن البديهة إذ الاعتقاد لا ينحصر بما هو عن دليل فلو أشار إليه لكان أتم بياناً وأمارة أي اعتقاداً ناشئاً عن دليل ظني بناء على أن الاعتقاد عام للحكم الجازم أو الراجح بخلاف العلم فإنه مختص بالحكم الجازم على ما هو المشهور في اصطلاحنا بخلاف اصطلاح الحكماء وعن هذا لم يقل مع علم المخبر والأولى عن دليل أو أمارة بدل عن دلالة وظاهر أن هذا مذهب الجاحظ والاستدلال المذكور للنظام كما في المفتاح والتلخيص حيث قال النظام صدق الخبر مطابقته لاعتقاد المخبر ولو كان ذلك الاعتقاد خطأ وكذبه عدم مطابقته لاعتقاد المخبر ولو كان خطأ فلا واسطة بين الصدق والكذب عنده كمذهب الجمهور دليله ما ذكره المصنف وأما الجاحظ فقال صدقه مطابقته مع الاعتقاد بأنه مطابق وكذبه عدمها مع الاعتقاد بأنه غير مطابق وهذا ما ذكره المصنف بعينه نقل عن شرح التلخيص لابن السبكي أن ابن الحاجب جعل هذه الآية: دليلاً للجاحظ وتبعه المصنف لأنها تصلح له انتهى وجه صلاحيتها له ما قيل من أن إيراد المصنف ذلك من طرف الجاحظ ليس للاستدلال على تمام مذهبه وهو كون الصدق مجموع المطابقتين بل على ما تفرد به من الجمهور وهو ضم مطابقة الاعتقاد التي هي الأصل المسلم عندهم وبالجملة فغرضه إلزام الجمهور لا إثبات مدعاه ولا إلزام النظام وإن جعل صاحبي المفتاح والتلخيص ذلك دليلاً لمذهب النظام ليس لإثبات مدعاه ولا لإلزام الجاحظ بل لإلزام الجمهور حسبما يظهر من سوق كلام النظام كذا قيل ولا يخفى ما فيه لأن قول المصنف لأنه تعالى كذب المنافقين الخ. إنك لرسول الله لما لم يعتقد ولمطابقته ورد بصرف التكذيب إلى قولهم يشهد لأن الشهادة إخبار عما علمه ظاهر في الاستدلال على تمام مذهبه وحمله على الإلزام لا يساعده الكلام وإن كان له وجه في بيان المرام وقال بعض الفضلاء مبني ما ذكره المصنف على أن مطابقة الواقع معتبرة في مفهوم الصدق بلا نزاع لكثرة الأدلة عليها فلما كذب الله المنافقين علم أنه اعتبر معها شيء آخر وهو مطابقة الاعتقاد فتأمل انتهى. وهذا مذهب الجاحظ بعينه فيرد عليه الإيراد المذكور من أن الدليل للنظام والبيان المذكور لا يفيد شيئاً ولعل لهذا قال فتأمل أو نقول إنه قد علم من تكذيب الله تعالى المنافقين أن الكذب يتحقق بعدم مطابقة الاعتقاد وإن كان الحكم مطابقاً للواقع

قوله: ورد بصرف الكذب إلى قولهم نشهد أي الكذب إنما هو في تسميتهم هذا الاخبار الخالي عن الاعتقاد شهادة فإن الشهادة عند أهل اللغة ما يكون عن علم واعتقاد لما شهد به وفيه نظر لأن ذلك غلط لا كذب كقولك خذ هذا الكتاب مكان خذ هذا الثوب والحق إن الكذب إنما هو في ادعائهم المواطأة في شهادتهم هذه فالتكذيب راجع إلى شهادتهم هذه باعتبار تضمنها خبراً كاذباً لا يطابق الواقع وهو أن شهادتنا من صميم قلوبنا وخلوص اعتقادنا بدليل مؤكدات الحكم وهي أن واللام واسمية الجملة أو في المشهود به اعني في قولهم إنك لرسول الله لكن لا في الواقع بل في زعمهم الفاسد لأنهم يعتقدون أن خبرهم هذا كاذب غير مطابق للواقع فيكون كاذباً في اعتقادهم وإن كان صادقاً في نفس الأمر.

وهذا ليس مذهب الجاحظ بل هذه الصورة ليست بصدق ولا كذب عنده أما عدم الصدق فظاهر وأما عدم الكذب فلأن الكذب عنده عدم مطابقة الواقع مع الاعتقاد بأنه غير مطابق فكون الكذب عبارة عن عدم مطابقة الاعتقاد وإن كان مطابقاً للواقع مذهب النظام لا مذهب الجاحظ وانكشف منه أن الجاحظ لا مساغ له لإلزام الجمهور بهذه الآية فإنها يمكن إقامتها عليه لإلزامه كما عرفت من قولنا إنه قد علم من تكذيب الله تعالى المنافقين أن عدم مطابقة الواقع ليس بمعتبر في الكذب وإن عدم مطابقة الواقع كاف فيه فكيف يقيم على الجمهور لإلزامهم ما يقام عليه لإلزامه فجعل هذه الآية دليلاً للجاحظ في غاية من الغفلة غاية الأمر أن الصدق عبارة عن مطابقة الواقع مع مطابقة الاعتقاد حيث كذب الله المنافقين في قولهم إنك لرسول الله مع أنه مطابق للواقع لما لم يعتقدوا مطابقته وأما الكذب فهو عدم المطابقة للواقع مع الاعتقاد بأنه غير مطابق فلا يدل عليه هذه الآية فمنشأ الغفلة كون الآية دليلاً على أحد شقي مدعاه وهذا هفوة من طغيان القلم والله تعالى أعلم فالإيراد قوي ودفعه ردي ورد بصرف التكذيب[1] الخ. قولهم نشهد إنشاء لأنه إيجاد معنى بلفظ يقارنه في الوجود والشهادة وجدت بلفظ نشهد وقول مشايخنا في تعريف الشهادة إخبار بحق للغير على آخر بناء على أن لفظه خبر وإلا فكونه إيجاد معنى يقارنه في الوجود مما لا سترة فيه لأحد فضلاً للأئمة المجتهدين فالقول بأن الشهادة الخبر القاطع عند الحنفية وإنشاء عند الشافعي ظاهري لا تحقيقي ويؤيد ما قلنا قول السروجي إنه لا نعرفه وإنما هي إنشاء عندنا أيضاً لكنه لتضمنه الاخبار من دعوى العلم يطلق عليه الكذب قوله لأن الشهادة إخبار عما عمله الخ. إشارة إلى ما ذكرناه إذ مراده لأن الشهادة إخبار بحق للغير على آخر وهذا يتضمن بأنه عالم به وأيضاً التعبير بإخبار مع أنها إنشاء عند الشافعي لما ذكرناه وأيضاً للتنبيه على أن المشهودية خبر فحينئذٍ الصدق الإخبار المطابق بلا اعتبار مع اعتقاد المخبر قيل إن قول المصنف ورد بصرف التكذيب الخ. ليس في موقعه لأنه إنما يكون رد الكلام النظام دون ما ذكره الراغب حيث قال الراغب وأما الصدق فإنه يحد بأنه مطابقة الخبر المخبر عنه لكن حقيقته وتمامه أن يطابق في ذلك ثلاثة أشياء وجود المخبر عنه على ما أخبر عنه واعتقاد المخبر فيه ذلك عن دلالة وأمارة وحصول العبارة مطابقاً لهما فمتى حصل ذلك وصف بالصدق المطلق ومتى ارتفع ثلاثتها وصف بالكذب المطلق ومتى حصل اللفظ والمخبر عنه والاعتقاد بخلافه صح أن يوصف ألا ترى أن الله تعالى كذب المنافقين في إخبارهم إنك لرسول الله لما كان اعتقادهم غير مطابق لقولهم فإذا قال لك من اعتقد كون زيد في الدار إن زيداً في الدار ولم يكن فيها صح أن يقال صدق اعتقاد أو كذب انتهى ما ذكره الراغب ولما حمل هذا القائل الفاضل كلام المصنف وقيل مع اعتقاد المخبر على أنه

---

(١) هذا أولى مما قيل من أن مذهب الراغب بعينه مذهب الجاحظ فإن في كلام الراغب ما يأبى عن ذلك فتأمل إذ اعتراف الجمهور أن الحكم يكذبهم لكونهم معتقدين بكذبهم والقرآن نزل على اعتقاد المخاطب وهو كثير وما نقل عن الراغب اعتقاد المخبر ما اخبر عن دلالة وأمارة وشتان ما بين الاعتقادين.

مسلك الراغب دون النظام اعترض هنا بأن هذا الرد غير واقع في موقعه إذ مراد الراغب بإيراد الآية ذكر شاهد على أن الكلام يوصف بالكذب باعتبار كون اعتقاد المخبر أنه غير مطابق للواقع لا الاستدلال على أن مطابقة الاعتقاد معتبرة في أصل الصدق كمطابقة الواقع كما هو رأي الجاحظ انتهى. وفيه خلل أما أولاً فلأن الصدق والكذب متقابلان فلا يجتمعان في خبر واحد ولو من جهتين فالاستقراء شاهد عليه واجتماع المتقابلين في محل واحد من جهتين إذا تحقق الجهتان مستقلتان وهنا ليس كذلك وأما ثانياً فلأنه إذا لم يكن مطابقة الاعتقاد معتبرة في أصل الصدق كمطابقة الاعتقاد فما معنى وصفه بالكذب وانتفاء كمال الصدق لا يوجب صحة إطلاق الكذب عليه حقيقة بل تغليظاً وادعاء فإن العمل معتبر في الإيمان الكامل فبانتفائه لا يصح إطلاق الكفر عليه إلا تغليظاً وتشديداً وإلا فما الفرق فإن أراد الراغب ومعينه التغليظ والتشديد فنساعده لكن لا يفيدهم ولا يضرنا وأما ثالثاً فلأنه إن أراد ظاهره دون التغليظ فهو مسلك مستحدث لم ينقل عن أحد من السلف فالحق الحقيق بالقبول هو أن ما ذكره رأي الجاحظ كما يؤيده التعبير بقوله مع اعتقاد المخبر فإن مع داخل في المتبوع والرد المذكور وارد عليه وإن مراد الإمام الراغب التغليظ والتشديد دون الحقيقة فلم يفارق عن الجمهور ولم يترك المشهور كإطلاق الكفر على المؤمن المرتكب المعاصي والقصور وأما قول النحرير في المطول أو المعنى إنهم لكاذبون في المشهود به أعني قولهم إنك لرسول الله لكن لا في الواقع بل في زعمهم الفاسد لأنهم يعتقدون أنه غير مطابق للواقع فيكون كاذباً عندهم لكنه صادق في نفس الأمر فمراده أن النظم الجليل وارد على زعمهم كقوله تعالى: ﴿أأمنتم من في السماء﴾ [الملك: ١٦] الآية. فإنهم زعموا أن قولنا إنك لرسول الله غير مطابق للواقع فنحن كاذبون في هذا القول لعدم مطابقة الواقع فالكذب لعدم مطابقته الواقع في اعتقادهم إذ نفس الأمر ينقسم إلى أمرين نفس الأمر في نفس الأمر ونفس الأمر في الاعتقاد وهذا مراد النحرير فلا يليق أن يقال إن الجمهور قد اعترفوا به حين أجابوا عن استدلال النظام.

قوله تعالى: فَإِن لَّمْ تَفْعَلُوا۟ وَلَن تَفْعَلُوا۟ فَٱتَّقُوا۟ ٱلنَّارَ ٱلَّتِى وَقُودُهَا ٱلنَّاسُ وَٱلْحِجَارَةُ أُعِدَّتْ لِلْكَـٰفِرِينَ ﴿٢٤﴾

قوله: (لما بين لهم ما يتعرفون به أمر الرسول ﷺ وما جاء به وميز لهم الحق من

قوله: لما بين لهم الخ وفي الكشاف لما أرشدهم إلى الجهة التي منها يتعرفون أمر النبي ﷺ وما جاء به حتى يعثروا على حقيقته وسره وامتياز حقه من باطله قال لهم فإذا لم تعارضوه ولم يتسهل لكم ما تبغون وبان لكم أنه معجوز عنه فقد صرح الحق عن محضه ووجب التصديق فآمنوا وخافوا العذاب المعد لمن كذب وفيه دليلان على إثبات النبوة صحة كون المتحدي معجزاً والإخبار بأنهم لن يفعلوا وهو غيب لا يعلمه إلا الله.

قوله: وفيه دليلان أي وفي قوله: ﴿فإن لم تفعلوا﴾ [البقرة: ٢٤] لأن قوله: ﴿فإن لم تفعلوا﴾ [البقرة: ٢٤] يدل على أنهم لم يأتوا بمعارضة القرآن لأن إن حقه أن يدخل على المستقبل وتصويره بصورة الماضي إشارة إلى القطع بحصول العجز وعدم الإتيان بمثل القرآن إذ

الباطل رتب عليه ما هو كالفذلكة وهو إنكم إذا اجتهدتم في معارضته وعجزتم جميعاً) أشار إلى أن الفاء في ﴿فإن لم تفعلوا﴾ [البقرة: ٢٤] الترتيب ما بعده على ما قبله قوله كالفذلكة كالنتيجة والفذلكة مصدر مصنوع كالحوقلة والبسملة من قولهم فذلك كان كذا وكذا حاصله إجمال الحساب بعد التفصيل بأن يذكر تفاصيله ثم يجمل تلك التفاصيل ويكتب آخر الحساب والمراد هنا إجمال يقرب من النتيجة لا عين النتيجة كما ستعرفه فلذا قال كالفذلكة ولم يقل فذلكة له وهو أي ما هو كالفذلكة أنهم إذا اجتهدوا الأولى إن اجتهدوا أي بذلوا جهدهم وطاقتهم في معارضة باستفراغ وسعهم وبدعاء شهدائهم وأنصارهم وعجزوا عطف على الشرط وإذا التحقيقية ناظر إليه وترتب الجواب أعني ظهر أنه معجز بملاحظة هذا المعطوف وهذا في المعنى على كلامين إذا اجتهدوا في معارضته عجزوا جميعاً وإذا عجزوا ظهر أنه معجز منزل من الله تعالى وجميعاً إشارة إلى العموم المستفاد من خطاب المشافهة ونبه أيضاً على أن الأمر للتعجيز ولم يتعرض لكونه للتهكم أو للاستدراج لما مر من أنهما مستفادان من الفحوى وأن الأمر للتعجيز في كل احتمال.

قوله: (عن الإتيان بما يساويه أو يدانيه) قدمه إذ المساواة هي المتبادر من التشبيه إذ الغرض من هذا التشبيه بيان مقدار حال المشبه في البلاغة لا بيان إمكانه وهو ظاهر ولا

الماضي مقطوع حصوله ولهذا قال في بيانه فإذا لم تعارضوه بلفظ إذا الدال على القطع فإن إن ههنا بمعنى إذا فيكون القرآن معجزاً فيكون المتحدى به نبياً حقاً وقوله: ﴿لن تفعلوا﴾ [البقرة: ٢٤] إخبارا بالغيب فيكون المخبر نبياً يعني لما بين لهم وأرشدهم بقوله: ﴿وإن كنتم في ريب مما نزلنا﴾ [البقرة: ٢٣] حيث أتى بأن في موضع الجزم لكون الكلام مع المرتابين والغرض استدراجهم إلى أن يحرزوا نفوسهم فيعثروا على سره وامتياز حقه.

قوله: قال لهم فإذا لم تعارضوه أي رتب على ذلك الإرشاد جملتين شرطيتين أولاهما محذوفة الجزاء وثانيتهما محذوفة الشرط لتكميل ذلك الإرشاد وتتميم التحقيق فيه وبيانه أن قوله فإذا لم تعارضوه ولم يتسهل لكم ما تبغون وبان أنه معجوز عنه هو معنى قوله تعالى: ﴿فإن لم تفعلوا﴾ [البقرة: ٢٤] وهو الشرط الأول وقوله فقد صرح الحق عن محضه فوجب التصديق جزاء لهذا الشرط المذكور وقوله فآمنوا وخافوا العذاب هو معنى قوله: ﴿فاتقوا النار التي وقودها الناس والحجارة﴾ [البقرة: ٢٤] وهو جزاء شرط مقدر أي إذا صرح الحق عن محضه ووجب التصديق فآمنوا وخافوا العذاب يدل على هذا المقدر تصريحه بعد هذا بقوله إذا لم يأتوا بها وتبين عجزهم عن المعارضة فقد صح عندهم صدق رسول الله ﷺ وإذا صح عندهم صدقه ثم لزموا العناد استوجبوا العذاب والمفهوم من كلام الكشاف أن جواب الشرط فقد صرح الحق وقوله فآمنوا وخافوا معطوفان على الجواب والمراد من النار العذاب الحاصل بها قال أكمل الدين والأولى أن يجعل جزاء الشرط ﴿فآمنوا﴾ [آل عمران: ١٧٩] وقوله فقد صرح الحق بمنزلة التعليل له وقوله: ﴿فاتقوا﴾ [البقرة: ٢٤] جزاء شرط محذوف أي فإن لم تؤمنوا بعد خلوص الحق وظهوره فاتقوا العذاب المعد بالنار للمكذبين ولو قال لمن جحد الحق كان الذ مذاقاً وقوله: ﴿ولن تفعلوا﴾ [البقرة: ٢٤] جملة اعتراضية.

حاله وغير ذلك وقد صرح في المطول أن بيان المقدار لا يقتضي الأتمية والاقوائية بل يقتضي أن يكون المشبه به على مقدار المشبه لا أزيد ولا أنقص لتعين مقدار المشبه على ما هو عليه نعم أن المشبه به لا بد وأن يكون أشهر إذا كان الغرض من التشبيه راجعاً إلى المشبه فما يستفاد من الآية تعليق الانقاء بعدم الإتيان بما يساويه في البلاغة وأما تعليقه بعدم الإتيان بما يدانيه في البلاغة فبناء على أن ما يدانيه مثله في البلوغ إلى حد الإعجاز وإن كان القرآن في طرف الأعلى من البلاغة والفصاحة فلا ينافي تعليق الاتقاء بعدم الإتيان بما يساويه التعليق بالعجز عن الإتيان بما يدانيه وفيه إشارة إلى أن المثل في قوله تعالى: ﴿فأتوا بسورة من مثله﴾ [البقرة: ٢٣] عام للمساواة وهو المشابهة التامة وما يدانيه أي ما يقارب المساواة وكلاهما بالغان حد الإعجاز فكلاهما مستفادان من صريح اللفظ فأنت مخبر في اعتبار المساواة والمداناة فلا حاجة إلى حمل أو في قوله أو يدانيه إلى معنى بل.

قوله: (ظهر أنه معجز والتصديق به واجب فآمنوا به واتقوا العذاب المعد لمن كذب) ظهر أنه معجز جزاء لقوله إذا اجتهد تم الخ. وقد عرفت أنه في المعنى كلامان اختار الجملة الخبرية في الجزاء هنا ولم يقل فاتركوا العناد للتحاشي عن محل الاختلاف لأن وقوع الإنشائية جزاء للشرط بلا تأويل كما في خبر المبتدأ مختلف فيه منهم من أوجب التأويل ومنهم من لم يوجبه ولما لم يصلح قوله تعالى: ﴿فَاتَّقُوا النَّارَ﴾ الخ جزاء حقيقة لعدم الارتباط فتصوير الجزاء الحقيقي الذي نزل لازمه منزلته بالخبر أولى من الإبراز بالإنشاء وأما الزمخشري فقدر الإنشائي حيث قال فقيل لهم إن استبنتم العجز فاتركوا العناد إما موافقة للجزاء الصوري أو تنبيهاً على أن الإنشائية وقعت جزاء بلا تأويل أو مع تأويل مشهور بينهم كأنه لا تأويل وأما المصنف صوره بما يصلح للجزاء اتفاقاً ولم يعتبر الموافقة للجزاء الظاهري لعدم كونه جزاء حقيقة ولكل وجهة فلما اختار في تصوير الشرط قوله إذا اجتهد تم توضيحاً لقوله فإن لم تفعلوا لا جرم أنه يترتب على ذلك ظهور إعجاز القرآن حيث اعتبر في جانب الشرط عجزهم عن معارضته جميعاً إشارة إلى فائدة قوله تعالى: ﴿ولن تفعلوا﴾ [البقرة: ٢٤] الذي معترضاً بين الشرط وما نزل منزلة الجزاء فجعل الجزاء قوله ظهر أنه معجز والتصديق به واجب ففرع عليه قوله فآمنوا به واتقوا العذاب فهو داخل في لازم الجزاء إذ ظهور أنه معجز والتصديق به واجب من أسباب الأمر بالإيمان والأمر باتقاء العذاب إذا لم يؤمنوا به وبهذا البيان انكشف حسن ما اختاره طاب الله ثراه حيث جعل الجزاء ذلك ولم يجعل آمنوا واتقوا لدفع ما خلج في صدر المتصلفين من أنه يلزم الأمر بالإيمان معلقاً باليأس عن المعارضة بالقرآن مع أنهم مأمورون بالإيمان منجزاً وألا يلزم أن لا يعذب من مات منهم قبل ظهور اليأس عنها على ترك الإيمان وهذا ظاهر لزوماً وفساداً.

قوله: فآمنوا به اختيار منه أنه جواب الشرط لكن حذف هو وأقيم مقامه ﴿فاتقوا﴾ [البقرة: ٢٤] أقامه اللازم مقام الملزوم فمكني به عنه فإن الإيمان بما جاء به محمد والتصديق بأنه كلام الله يلزمه اتقاء النار لأن التكذيب مستوجب النار.

قوله: (فعبر عن الإتيان المكيف بالفعل الذي يعم الإتيان وغيره) الظاهر أن الفاء للتفصيل عن الإتيان المكيف أي الإتيان بما يساويه أو يدانيه مراده بيان المنفي إذ لا مدخل للنفي في هذا البيان ولذا لم يقل فعبر عن عدم الإتيان قوله بالفعل متعلق بعبر الذي يعم الإتيان وغيره أي بحسب المفهوم وإن كان المراد هنا عدم الإتيان ومراده بالذي يعم بيان وجه صحة التعبير عن الإتيان بالفعل وهذا التعبير لا يكون مجازاً إذا أطلق عليه باعتبار عمومه لا باعتبار خصوصه وإلا فمجاز قال النحرير في المطول إذا أطلق لفظ العام على الخاص لا باعتبار خصوصه بل باعتبار عمومه فليس من المجاز كما إذا رأيت زيداً فقلت رأيت إنساناً أو رأيت رجلاً فلفظ إنسان أو رجل لم يستعمل إلا فيما وضع له لكنه قد وقع في الخارج على زيد وكذا الفعل هنا لم يستعمل إلا فيما وضع له لكنه قد وقع في الخارج على الإتيان وإن أريد الإتيان بخصوصه يكون مجازاً بطريق ذكر اسم العام وإرادة الخاص.

قوله: (إيجازاً) هذا بيان الداعي إلى العدول عن التصريح بالإتيان المكيف إلى ذلك والمراد إيجاز القصر حيث وقع فإن لم تفعلوا موقع فإن لم تأتوا بسورة من مثله وهو مؤد لمعناه والمقام مقام الإيجاز ولا كلام أوجز منه لما قال في الكشاف ألا ترى أن الرجل يقول ضربت زيداً في موضع كذا على صفة كذا وشتمته ونكلت به ويعد كيفيات وأفعالاً فتقول له بئس ما فعلت ولو ذكرت ما أنبته عنه لطال عليك انتهى. فاختير الإيجاز دفعاً للسآمة والملال وتنشيطاً للسامع بذكر لفظ جديد مع إفادة المعنى السديد ولو قيل فإن لم تأتوا بلا ذكر المفعول إيجازاً أيضاً قلنا هذا إيجاز حذف وإيجاز الاختصار أبلغ من إيجاز

قوله: فعبر عن الإتيان المكيف بالفعل الذي يعم الإتيان وغيره يعني عبر عن الفعل الخاص وهو الإتيان المقيد بالتعلق بمفعوله الذي هو ﴿بسورة من مثله﴾ [البقرة: ٢٣] بالفعل المطلق عن التعلق العام بحسب الظاهر لقصد الإيجاز وإلا فالمراد به في المعنى الإتيان المقيد بالتعلق إذ المعنى ﴿فإن لم تأتوا بسورة من مثله﴾ [البقرة: ٢٣] ولن تأتوا بسورة من مثله قال الراغب لفظ الفعل أعم معنى من سائر أخواته نحو الصنع والابداع والإحداث والخلق والكسب والعمل لأن الإبداع أكثر ما يقال في إيجاد عن عدم وليس حقيقة ذلك إلا الله تعالى والاحداث في إيجاد الأعيان والاعراض معاً والعمل لا يقال إلا فيما كان عن فكر ورؤية ولهذا قرن بالعلم قال بعض الأدباء قلت لفظ العلم تنبيهاً على أنه من مقتضاه والصنع يقال في إيجاد الصورة في المعاد كالصياغة والخلق تقدير الاعراض الجسمانية وإيجادها وقد يقال للتقدير من غير إيجاد ولأن الخلق لا يستعمل إلا في ايجاد الأجسام واعراضها امتنع اطلاق الخلق على القرآن وفي الكشاف عبر عن الإتيان بالفعل لأنه فعل من الأفعال والفائدة فيه أنه جار مجرى الكناية التي تعطيك اختصار أو وجازة تغنيك عن طول المكنى عنه قيل مراده الكناية اللغوية وهي عدم التصريح بالشيء وتسمية الضمائر بالكناية من هذا القبيل وقيل يمكن أن يحمل على الكناية الاصطلاحية وهي أن ينفي العام لينفي الخاص وهذا ابلغ لكن قوله جار مجرى الكناية لا يساعد عليه لأن ظاهره أجرى مجرى الضمير في أنه إذا تقدم أشياء يجاء به أو باسم الإتيان فيعبر به عنها كقوله تعالى: ﴿إن السمع والبصر والفؤاد كل أولئك كان عنه مسؤولا﴾ [الإسراء: ٣٦].

الحذف مع أن فيه تكراراً ذكر التفنن في التعبير لا سيما مع الإيجاز من أعلى أفانين البلاغة وهذا التعبير جرى مجرى الضمير واسم الإشارة في أنه إذا تقدم أشياء أتى بأحدهما للاختصار وهذا مراد الزمخشري هذا جار مجرى الكناية وأما ما نقل عن السيد قدس سره بأنه لا يقدح في كونه كناية حقيقة كما إذا جعل الفعل مطلقاً كناية عنه مقيداً بمفعول مخصوص فضعيف لما ذكرنا من أنه حقيقة كما حققه النحرير التفتازاني في المطول في الموضعين في بحث المعرف بلام الجنس وفي أوائل بحث الاستعارة ولا يخفى عليك أن في الآية الكريمة إيجاز الحذف أيضاً حيث حذف مفعول تفعلوا في الموضعين ويزيد هذا حسناً يورث انبساطاً رشيقاً.

قوله: (ونزل لازم الجزاء منزلته على سبيل الكناية تقريراً للمكنى عنه وتهويلاً لشأن العناد) لازم الجزاء وهو فاتقوا النار منزلة الجزاء وهو ظهر أنه معجز الخ على ما اختاره المصنف واللزوم بسبب الوعيد الأكيد قيل دفع لما يشكل من ترتب الجزاء على الشرط لأن الاتقاء من النار واجب فعلوا أو لم يفعلوا أو من أن عدم الفعل ليس سبباً لما ذكر من الجزاء ولا ملزوماً له انتهى. وجه الدفع أن ﴿فاتقوا النار﴾ [البقرة: ٢٤] كناية عن ظهور إعجازه المقتضي للتصديق والإيمان به أو عن الإيمان نفسه والأول هو الأوفق لتقريره فاندفع الإشكالان معاً قوله على سبيل الكناية متعلق بنزل المراد بالكناية مصطلح أهل البيان وهو لفظ أريد لازم معناه كما هو المختار فذكر الملزوم هنا وهو الاتقاء عن النار وأريد اللازم وهو الإيمان وهو الصواب وما وقع في المفتاح من أنها ذكر اللازم وأريد الملزوم فمدخول وقد حققه النحرير في شرح التلخيص فلا يليق أن يقال إن القاضي جعل الاتقاء عن النار لازم الإيمان إلا أن يقال هما متساويان فاللازم ملزوم أيضاً لكنه تكلف تقرير للمكنى عنه لما ذكر في موضعه أن الكناية كدعوى الشيء ببينة وعن هذا قيل الكناية أبلغ من التصريح وتهويلاً لشأن العناد حيث أشير إلى أن العناد وعدم قبول الحق بعد ظهور الرشاد من دواعي التعذيب بالنار مع الأشرار.

قوله: (وتصريحاً بالوعيد) بأنهم يستحقون بالتعذيب على إنكارهم وتمردهم فلو لم يسلك مسلك الكناية لفات تلك اللطائف قوله **(مع الإيجاز)** كأنه إشارة إلى جواب سؤال بأن يقال إنه لو قيل ظهر أنه معجز وأن التصديق به واجب فآمنوا واتقوا العناد الذي يصير أمره إلى النار لحصل تلك الفوائد فأجاب بأن تلك المزايا حاصلة في صورة الكناية مع

قوله: تقريراً للمعنى المكنى عنه وجه تقريره له أنه كإثبات الدعوى بالبينة.

قوله: وتهويلاً للعناد وجه التهويل هو إفادة الكلام حينئذٍ أن الإيمان بصدق المنزل عين الاتقاء من النار فيستفاد منه أن التكذيب به والعناد عين الوقوع في النار.

قوله: وتصريحاً بالوعيد مع الايجاز الوعيد مستفاد من لفظ النار المصرح به والإيجاز من ترك ذكر العناد وإقامة النار مقامه فإن أصل المعنى فألقوا العناد الذي مصير أمره عذاب النار فقيل ﴿فاتقوا النار﴾ قصدا إلى وجازة اللفظ مع المبالغة بجعل العناد عين النار.

الإيجاز بخلاف ما ذكر فإن فيه إطناباً والمقام مقام الإيجاز لموافقة الجزاء الشرط فيه ولكون المقام مقام إظهار المقت والملام لأبسط الكلام وإدخال مع على الإيجاز للتنبيه على أنه أصل متبوع في هذه النكتة فعلم من هذا البيان أن قوله مع الإيجاز قيد للمجموع لا للأخير فقط وجعل الإيجاز وجهاً مستقلاً كما في الكشاف لا يناسب لما عرفت من أن المذكور لا يتم بدونه أو لا يحسن بدونه **(وصدر الشرطية بأن الذي للشك والحال يقتضي إذا الذي للوجوب)** وهذا البيان جار في قوله تعالى: ﴿وإن كنتم في ريب﴾ [البقرة: ٢٣] الآية فلا يظهر وجه ترك التعرض هناك وقد بيناه فيما مر والحال الخ أي ومقتضى ظاهر الحال لا مقتضى الحال فإن مقتضى الحال ما ذكر في النظم الكريم كما ستعرفه قوله الذي للوجوب أي للتحقق والثبوت على ما هو مقتضى وضعه فإن إذا الشرطية تقتضي الجزم والقطع بمضمون الشرط ما لم يمنع مانع ولا مانع هنا.

قوله: (فإن القائل سبحانه وتعالى لم يكن شاكاً في عجزهم) تعليل لاقتضاء المقام إذا الذي للقطع قوله **(ولذلك نفى إتيانهم معترضاً بين الشرط والجزاء)** أي لأجل أنه تعالى لم يكن شاكاً وهذا هو الظاهر ولا تخفى ما فيه إلا أن يقال إن البيان على قانون البليغ فإذا قال الفصيح الغير الشاك إن قدر فلان على حل هذه المسألة الغامضة ولن يقدر على ذلك فكذا فتقول وصدر بأن الذي للشك والحال يقتضي إذا الذي للجزم فإن القائل لم يكن شاكاً في عدم قدرتهم[1] ولذلك نفى قدرتهم معترضاً بين الشرط والجزاء فلا إشكال فلا حاجة إلى أن يقال الإشارة إلى العلم المستفاد من نفي الشك أي ولكونه عالماً به نفي الخ إذ الاستفادة المذكورة غير مسلمة والقول بأنه إشارة إلى التصدير بأن الذي للشك في غاية البعد وكونه إشارة إلى اقتضاء الحال بعيد عن المرام وإن كان له وجه في حل المقام قوله معترضاً الخ أشار به إلى أن قوله تعالى: ﴿وَلَن تَفْعَلُوا۟﴾ جملة معترضة مع التنبيه على فائدتها.

قوله: (تهكماً بهم) أي تحقيراً لهم كما يقول الواثق بقوته الجازم بغلبة خصمه إن غلبتك لم أرحمك وهو يعلم أنه غالب استهزاء به فالاستهزاء مفهوم في مثل هذا المقام بالفحوى لا بالمبنى ولا يلاحظ حال المخاطب ولهذا قال أو خطاباً معهم الخ. ولعل هذا مراد من قال تهكماً بإبراز المعلوم في صورة المشكوك تعريضاً لهم بأنهم يشكون في المتيقن الواضح انتهى. وقيل قوله تهكماً علة للتصدير بأن أي استعمل الكلمة التي للشك في الأمر المتيقن استعمال الضد في الضد فنزل اليقين منزلة الشك كما استعمل البشارة في

قوله: للوجوب علة ليقتضي قوله ولذلك نفى أي ولعدم شك القائل عز وجل في عجزهم عن الإتيان بمثل القرآن نفى سبحانه إتيانهم به بقوله: ﴿ولن تفعلوا﴾ [البقرة: ٢٤] معترضاً بين الشرط والجزاء.

قوله: تهكماً أو خطاباً علة لتصدير الشرطية بأن في مقام الجزم.

---

(١) لعله قدرته بالإفراد في الموضعين اهـ مصححه.

مقام الانذار فكلمة أن استعارة تبعية تهكمية انتهى[1] وهذا وإن صح لكنه تكلف والحمل على الحقيقة مع التعريض أسهل الطرق فيما جاء على خلاف مقتضى الظاهر وإن احتمل ما ذكره القائل والكناية أيضاً.

قوله: (أو خطاباً معهم) أي أو هذا من قبيل ما جاء الكلام على وفق اعتقاد المخاطب وحاله فكلمة أن لعدم جزم المخاطب الوقوع واللاوقوع وإن ظن جانب الوقوع فإن منهم من يقول لو نشاء لقلنا مثل هذا إذ الظاهر أن هذا القول بناء على الظن وإن احتمل كونه مكابرة.

قوله: (على حسب ظنهم فإن العجز قبل التأمل لم يكن محققاً عندهم) إشارة إليه وللتنبيه على ذلك قال لم يكن محققاً عندهم ولم يكن مشكوكاً.

قوله: (وتفعلوا جزم بلم لأنها واجبة لأعمال مختصة بالمضارع متصلة بالمعمول) أي مجزوم به لا بأن الشرطية إما معاً فلأن النحاة اتفقوا على امتناع اجتماع عاملين على معمول واحد لاسيما إذا لم يختلفا عملاً وهنا كذلك وإما وحدها فلأن عمل لم راجح واستدل عليه بوجهين الأول قوله لأنها واجبة الأعمال لا يتخلف العمل والجزم عنها إلا شذوذاً أو في ضرورة أو وجود مانع متصل بالفعل كنون التأكيد والإناث كذا قيل مختصة بالمضارع فلا يدخل على الماضي أصلاً لأن وضعها لقلب المضارع ماضياً فيختص به ضرورة وللاختصاص زيادة تأثير في العمل متصلة بالمعمول أي في السعة وأما قوله:

قوله: فإن العجز قبل التأمل لم يكن محققاً يعني أو يكن إيراد كلمة الشرط في مقام جزم المتكلم بمضمون ما دخلت هي عليه بناء على شك المخاطبين وظنهم فإنهم لم يكونوا قبل تأملهم في بلاغة القرآن موقنين في عجزهم على الإتيان بمثله بل هم ظانون فيه فإنهم كانوا يقولون لو نشاء لقلنا مثل هذا وما اعترفوا بعجزهم إلا بعد اجتهادهم البليغ في معارضته وعلمهم أن البحر قد زخر فطم على الكواكب أن الشمس قد اشرقت فطمت نور الكواكب.

قوله: وجزم بلم لما كان توارد حر في الجزم على فعل واحد مما يأباه قانون الإعراب بين وجهه بتأويلين الأول وجوب الجزم بلم اختصاصه بالمضارع واتصاله بمعموله بخلاف ان فإنه لا يجب الجزم به ولا يختص بالمضارع كما إذا دخلت على الماضي ولا يلزم اتصاله بمعموله ظاهراً كقوله تعالى: ﴿وإن أحد من المشركين استجارك﴾ [التوبة: ٦] وقول الشاعر:

إن ذو لـــــــوثـــــــة لانـــــــا

فصار لم بذلك شديد الاتصال بمعموله فصار كالجزء منه والثاني إن لم لما غير معنى المضارع في الماضي كان كالجزء منه فشابه في التغيير حروف المضارعة التي دخلت على الماضي فغيرت معناه إلى المضارع وكان أن بهذا الاعتبار كالداخل على المجموع المركب من الفعل والحرف الكائن مثل كلمة واحدة فكان إن لم تفعلوا بمنزلة إن تضرب في كون إن داخلة على حرف هو جزء من الكلمة.

---

(١) فيستفاد منه أن الذي للشك يستعمل حقيقة فيما يكون أحد طرفي الوقوع أو اللاوقوع مظنوناً لعدم جزم المتكلم بأحد الطرفين وتساوي الطرفين ليس بشرط فالمراد بالشك عدم الجزم.

فأضحت معانيها قفاراً رسومها كأن لم سوى أهل من الوحش تؤهل

فلضرورة الشعر فلا نقض بمثلها والاتصال من أسباب ترجيح عمله بخلاف أن في الأحكام الثلاثة فإنه قد يتخلف الجزم عنه كما إذا دخل على الماضي ولا اختصاص له بالمضارع وقد ينفصل أن عن معموله كانفصاله عن جزائه وهذه الأمور الثلاثة علامة خارجية تفيد رجحان عامليتها على أن فيكون الكل مفيدا الرجحان العمل وإن لم يفد كل واحد منها ولم يذهب إلى التنازع لأن المحققين صرحوا بأن التنازع لا يكون بين حرفين منهم ابن هشام صرح في كتبه بذلك وقال بعض الأفاضل لا يخفى أن أعمال قاعدة التنازع هنا يخل بالكلام إذ التقدير حينئذٍ فإن تفعلوا لم تفعلوا ﴿ولن تفعلوا فاتقوا النار التي﴾ [البقرة: ٢٤] الآية انتهى وشرط التنازع الاتحاد في المعنى فلا يعبأ بقول من أجاز التنازع بين الحرفين مستدلاً بقوله تعالى: ﴿فإن لم تفعلوا﴾ [البقرة: ٢٤] ولن تفعلوا لما عرفت من عدم استقامة المعنى هنا ولعل تجويز أبي علي الفارسي كما نقله عنه الشاطبي فيما يستقيم المعنى فيه لكن المشهور هو مسلك الجمهور.

قوله: **(ولأنها لما صيرته ماضياً صارت كالجزء منه)** وجه ثانٍ من الاستدلالين أي ولأن لم لما صيرته أي المضارع ماضياً صارت كالجزء منه فإنها لما أثرت في معناه بقلبه ماضياً أثرت في لفظه وصارت معه كفعل واحد كذا قيل وفيه نوع مصادرة.

قوله: **(وحرف الشرط كالداخل على المجموع وكأنه قال فإن تركتم الفعل)** وحرف الشرط مرفوع معطوف على الضمير المستتر في صارت لا على اسم إن لأن دخوله على المجموع متفرع على صيرورة الفعل ماضياً كما يدل عليه قوله فإن تركتم الفعل لكن المقدر فوق المعطوف عليه صار مذكراً وترك التأكيد للفصل قوله فإن تركتم الفعل أي الاتيان المكيف الخ يوهم بحسب الظاهر أنهم تركوا مع أنهم قادرون إذ المتعارف المتداول في الترك عدم الفعل بالإرادة أو بترك الإرادة فالأوضح فإن لم تقدروا الفعل ولن تقدروا والقول بأن المعنى فإن تركتم الفعل لعجزكم لا يدفع الأولوية والحاصل أن المقصود في مثل هذا المقام نفي القدرة على الفعل لا نفي الفعل وقد أشار إليه المصنف في قوله تعالى: ﴿ويعبدون من دون الله ما لا ينفعهم ولا يضرهم﴾ [الفرقان: ٥٥] الآية ولما كان حرف الشرط كالداخل على مجموع لم والفعل فعملها محلي لكن فيه إشكال إذ المحل هو الفعل وحده فيلزم توارد عاملين على معمول واحد في نحو النسوة لم يقمن إذ محله مجزوم بلم فلو كان مجزوماً به لزم ذلك أو للجملة أي الفعل مع فاعله فالنحاة لم يعدوها من الجمل التي لها محل من الإعراب وإن كانت للمحل مع الفعل فلا نظير له فلا يخلو عن إشكال على كل حال قيل وقد أطال فيه شارح المغني بما لا مآل له ويمكن أن يقال إن محله القريب مجزوم بلم ومحله البعيد مجزوم بإن[1] وله نظائر كثيرة أو الفعل وحده مجزوم بلم

---

(١) ويؤيده كونه مجزوماً لفظاً بلم ومجزوماً محلا بإن في نحو إن لم يقم زيد.

والفعل مع حرف النفي مجزوم بإن وبعبارة أخرى الفعل المنفي وحده مجزوم بلم إذ هي داخلة على المثبت فينفيه فتأثيره في المنفي وحده بلا ملاحظة النفي والفعل المنفي مع ملاحظة النفي معه مجزوم بإن وإلى هذا إشارة في كلام المصنف إذ القضية المشار إليها معدولة حينئذٍ فإنها ربط السلب لا سلب الربط فيكون حرف السلب جزءاً فيكون مجموع المحل مجزوما بإن.

قوله: (ولذلك ساغ اجتماعهما) أي ولكونه كالداخل على الجموع ساغ جاز اجتماعهما وإلا لما جاز فإن لم للماضي وإن للاستقبال وهما متنافيان قيل وأما إذا اعتبر دخول إن على المجموع فإنه يفيد استمرار عدم الاتيان المحقق في الماضي فلا منافاة انتهى قوله عدم الإتيان المحقق لا يلائم ما سبق من قوله فإن العجز قبل التأمل لم يكن محققاً عندهم وأيضاً الظاهر أن المراد عدم اتيانهم في المستقبل بعد التحدي كما هو مقتضى السوق فإن يقتضي قلب الماضي مستقبلاً فالمعنى هنا على الاستقبال بقرينة(١) قوله: ﴿ولن تفعلوا﴾ [البقرة: ٢٤].

قوله: (ولن كلا في نفي المستقبل غير أنه أبلغ) وقد فرق بينهما من وجوه كالاختصاص بالمضارع وعمل النصب وقيل ونقل عن بعضهم أنها قد تجزم وهو ليس بمرضي ومن جملة وجوه الفرق ما قاله المصنف غير أنه أي لن أبلغ من البلاغة لافادته المبالغة والقول بأنه من المبالغة يحتاج إلى العذر بأن أفعل التفضيل يؤخذ من المزيد عند الكوفيين.

قوله: (وهو حرف مقتضب عند سيبويه والخليل في إحدى الروايتين عنه) إشارة إلى الفرق أيضاً مقتضب أي منقطع عن الغير والمعنى أنه ليس بمنقول عن الغير من القضب بمعنى القطع وهذا مراد من قال أي مرتجل وضع ابتداء هكذا وهذا معنى آخر للمرتجل وفي التوضيح وإذا استعمل اللفظ في غير معناه لعلاقة بينهما فمجاز ولا لعلاقة فمرتجل وهو حقيقة أيضاً للوضع الجديد.

قوله: (وفي الرواية الأخرى أصله لا أن) حذفت همزة أن لكثرتها في الكلام

قوله: وهو حرف مقتضب إلى مرتجل يقال اقتضب الكلام ارتجله وفي الأساس من المجاز اقتضب الكلام أي ارتجله واقتضب حديثه انتزعه واقتطعه.

قوله: أصله لا إن حذفت همزة إن لكثرة استعمالها والألف من لا في الدرج لالتقاء الساكنين

---

(١) بقرينة قوله: ﴿ولن تفعلوا﴾ [البقرة: ٢٤] فاندفع ما قاله البعض إن لم في مثل هذا لم يجعل المضارع ماضياً ومنه قوله تعالى: ﴿فإن لم تأتوني به﴾ [يونس: ٦٠] الآية وإن كلمة ان في موضع إذا وأنه للاستمرار وتشمل الاستقبال كما أشار إليه التفتازاني في كلام الكشاف والكل واه أما الأول فلأنه لا مانع من جعل المضارع ماضياً بلم في كل موضع ثم قلبه مضارعاً بل له فائدة مثل فائدة دخول أن على الماضي الصريح وأما الثاني فلأن العجز معتبر حين التحدي وبعده لا قبله فلا فائدة في اعتبار الاستمرار وأما الثالث فلأن حمل إن على إذا ينافي ما ذكر في اختيار ان على إذا والفرق بين إيراد إن في موضع إذا وبين إيراده بمعنى إذا واضح فمحافظة القاعدة مهما امكنت واجبة وحمل لم وأن على مقتضاهما ممكن هنا كما عرفته.

وسقطت الألف لالتقاء الساكنين فصار لن وقد جاء على الأصل في قول الشاعر:

يرجي المرء ما لا أن يلاقي ويعرض دون أيسره الخطوب

أي يرجي المرء ما لا يلاقيه ولن يجده ورد سيبويه بأنه لا معنى للمصدرية في لن كما كانت في أن وأنه جاء تقديم معموله عليه نحو عمرو لن يضرب وللخليل أن يقول لا منع أن يتغير بالتركيب مقتضى الكلمة معنى وعملاً إذ هو بوضع مستأنف كذا نقل عن الرضي ومن هذا ظهر جواب ما قيل إن لن تضرب كلام تام أو إن مع الفعل اسم مفرد غير تام لأنه لما غير أصله غير معناه وصار لمجرد النفي.

قوله: (وعند الفراء لا فأبدلت ألفه نوناً) كما يبدل النون الخفيفة الفاً في الوقف وكذا التنوين التابع بحركة الفتح ويرد عليه أن المبالغة في النفي لأنه لنفي المستقبل نفياً مؤكداً وإن لم يكن مؤيداً وقد ذهب إليه المعتزلة بخلاف لا وأيضاً لن مختص بالمستقبل دون لا وعمل عمل النصب بخلاف لا إلا أن يقال لما غير لفظه غير معناه كما مر وبعد اللتي واللتيا هذا نزاع لا طائل تحته.

قوله: (والوقود بالفتح ما يوقد به النار وبالضم المصدر وقد جاء المصدر بالفتح) هذا بناء على الفرق بين فعول بفتح الفاء وفعول بضمهما والأول اسم لما يفعل به والثاني مصدر والأول مجيئه مصدر نادر حتى قيل لم يسمع له ثانٍ وإنما هو قبول وإن لم يكن كذلك لأنه حكي عن سيبويه ألفاظ معدودة وهي الولوغ والقبول والوضوء والطهور وزاد الكسائي الوزوع وغيره اللبوب بمعنى التعب فتصير سبعة[1].

قوله: (قال سيبويه وسمعنا من يقول وقدت النار وقوداً عالياً) تأييد لمجيء المصدر بالفتح قوله عالياً بمعنى فصيحاً يقال لغة عالية وعلوية وهذه اللغة أعلى أي أفصح كذا قيل ولا يظهر وجه بل الظاهر أن عالياً صفة وقود بالفتح على أنه مصدر إذ العلو يليق به لا الاسم.

قوله: (والاسم بالضم) عطف على قوله المصدر بالفتح الاسم على المصدر الضم وعلى بالفتح على حد عطف الاسمين على معمولي واحد فحينئذٍ يكون الأمر عكس المشهور قوله **(ولعله مصدر سمي به كما قيل فلأن فخر قومه وزين بلده وقد قريء به)** أي

فبقي اللام من لا والنون من إن وقد جاء في الشعر على أصله كقوله:

يرجى المرء ما لا ان يلاقي ويعرض دون أقربه خطوب

قوله: ولعله مصدر أي ولعل الوقود بالضم مصدر في الأصل ثم سمي به أي جعل اسماً لما يوقد به.

قوله: فلأن فخر قومه أي الذي يفتخر به قومه كقولك هو ضرب الأمير أي مضروبه.

---

(١) والهوى بفتح الهاء مصدر صرح به المصنف في سورة النجم والرسول يجيء مصدراً بمعنى الرسالة كما قاله المصنف في سورة الشعراء فهي تسعة أحرف.

ما جاء بالضم مصدر سمي به على سبيل المبالغة تقليلاً للاشتراك وإنما لم يجعل المفتوح أيضاً مصدراً سمي به لتكون القراءتان متوافقتين لأن مجيء المصدر كما مر على وزن فعول بفتح الفاء نادر.

قوله: (والظاهر أن المراد به الاسم وإن أريد به المصدر فعلى حذف المضاف أي وقودها احتراق الناس) أي المعنى على حذف المضاف مع تقدير في النظم كما قال أي وقودها احتراق الناس ظاهره بيان قراءة الضم فحينئذٍ يعرف حكم قراءة الفتح بالمقايسة إذ الوقود بالفتح كالضم يجيء اسماً ومصدراً كما نبه عليه بقوله وقد جاء المصدر بالفتح فإن أريد به الاسم سواء كان بالضم أو بالفتح فالأمر هين وإن أريد به المصدر فيما قرىء بالفتح أو بالضم فعلى تقدير المضاف ولو أريد به مصدر فيهما سمي به ما يوقد به مبالغة كما صرح به آنفاً لكان مستغنياً عن تقدير المضاف وأبلغ إذ بعد تقدير المضاف لا بد من تقدير آخر إذ الوقود ليس عين الاحتراق فالمعنى وقودها سبب احتراق الناس وفيما ذكرنا غني عن ذلك.

قوله: (والحجارة وهي جمع حجر كجمالة جمع جمل وهو قليل غير منقاس) قد يطلق الجمع على اسم الجمع ولعل مراد المصنف فإنه قال ابن مالك في التسهيل إنه اسم جمع لغلبة وزنه في المفردات وهذا أولى من القول بأنه جعل فعالة بالكسر جمعاً لفعل بفتحتين شاذاً وإن كان قوله وهو قليل الخ يلائمه.

قوله: (والمراد بها الأصنام التي نحتوها) لا مطلق الحجارة وإن ذكرت مطلقة إذ التقييد بالمطلق وتخصيص العام بدليل شائع ذائع وعن هذا قال ويدل عليه الخ فحينئذٍ يكون المراد بالناس الكفار لا الأعم منها ومن العصاة من الموحدين وفي تقرير المصنف تنبيه على ذلك التي نحتوها الأولى اطلاق الكلام منه.

قوله: (وقرنوا بها انفسهم وعبدوها طمعاً في شفاعتها والانتفاع بها) إشارة إلى وجه اقترانها بهم في دار الانتقام وعبدوها وإن كان عبادتهم ليقربوهم إلى الله زلفى وإلى ذلك أشار بقوله طمعاً في شفاعتها في أمور الدنيا في مهماتهم أو في الآخرة لو كان البعث فلا إشكال بأنهم لا يصدقون الحشر والآخرة قوله **(واستدفاع المضار بمكانتهم)** كناية عن شرفهم ومرتبتهم أصل المكانة المكان وهو محل الكون ثم تجوز للقرب والمرتبة والضمير للأصنام ضمير العقلاء في بعض النسخ لكون المعبودية من خواص العقلاء وفي نسخة بمكانتها وهو ظاهر وفي بعضها باللام بدل الباء أي لمكانتها قال المصنف في سورة نوح في قوله تعالى: ﴿ولا تذرن ودا ولا سواعا﴾ [نوح: ٢٣] الآية قيل هي أسماء رجال صالحين كانوا بين آدم ونوح فلما ماتوا صوروا تبركاً بهم فلما طال الزمان عبدوا وقد انتقلت إلى العرب انتهى وهذا منشأ زعمهم بمكانتها عند الله تعالى فتأمل قوله **(ويدل عليه**

قوله: وقد قرىء به أي بالضم.

قوله: والظاهر أن المراد به الاسم أي الظاهر أن الوقود بالفتح الاسم لكثرة استعماله اسماً.

قوله تعالى: ﴿إنكم وما تعبدون من دون الله حصب جهنم﴾ [الأنبياء: ٩٨] **عذبوا بما هو منشأ جرمهم كما عذب الكانزون بما كنزوه أو بنقيض ما كانوا يتوقعون زيادة في تحسرهم)** فإن هذه الآية كالتفسير بما نحن فيه فإن قوله تعالى ﴿إنكم﴾ [الأنبياء: ٩٨] في معنى الناس ﴿وما تعبدون من دون الله﴾ [الأنبياء: ٩٨] في معنى الحجارة و﴿حصب جهنم﴾ [الأنبياء: ٩٨] في معنى ﴿وقودها﴾ [البقرة: ٢٤] وإنما قلنا كالتفسير لأن هذه الآية مكية وما نحن فيه مدنية ﴿وما تعبدون﴾ وإن كان عاماً لغير الحجارة أيضاً كالشياطين وغير ذلك من الجمادات فالدلالة باعتبار عمومه الحجارة والمراد بحصب جهنم ما يرمى به إليها ويهيج به فيعذب الكفار بتلك الحجارة التي ترمى إليها وتشتعل نار جهنم بها ولهذا قال عذبوا بما هو الخ وصيغة المضي لتحقق الوقوع وهذا عذاب جسماني وقوله أو بنقيض ما كانوا الخ إشارة إلى عذاب روحاني فلفظة أو لمنع الخلو فلو قدمه لكان أولى إذ العذاب الروحاني أقوى قوله زيادة في تحسرهم بالحاء المهملة أي إيقاعهم في الحسرة وهي أشد الغم والحزن والندامة على ما فات قيل وفي نسخة كما في الكشاف في تخسرهم بالخاء المعجمة من الخسران والمناسب للعذاب الروحاني هو الأول.

قوله: (وقيل الذهب والفضة التي كانوا يكنزونهما ويغترون بها وعلى هذا لم يكن لتخصيص أعداد هذا النوع من العذاب بالكفار وجه) الذهب والفضة لكن لا مطلقاً بل الذهب والفضة التي كانوا لا يؤدون زكوتهما فإن ما أدى زكوتهما فليس بكنز يترتب عليه العذاب فمراد المصنف بقوله أي كانوا يكنزونها ما ذكرنا وقد صرح به المصنف في سورة التوبة والفضة والذهب يسمى حجراً كما في القاموس وقد ورد في الحديث ولما كان هذا عاماً لكل مانع الزكوة لم يرض به المصنف فقال وعلى هذا لم يكن لتخصيص الخ وقد قال تعالى ﴿أعدت للكافرين﴾ [البقرة: ٢٤] إلا أن يقل إن هذا التعذيب غير ذلك لأنه بإيقادها وجعلها

قوله: ويدل عليه قوله تعالى: ﴿إنكم وما تعبدون﴾ [الأنبياء: ٩٨] الآية وجه الدلالة ما قال الزمخشري وهذه الآية مفسرة لما نحن فيه فقوله: ﴿إنكم وما تعبدون من دون الله﴾ [الأنبياء: ٩٨] في معنى الناس والحجارة وحصب جهنم في معنى وقودها.

قوله: بمكانتهم أي بمرتبتهم ومنزلتهم عند الله في زعمهم.

قوله: أو بنقيض ما كانوا يتوقعون أي أو عذبوا بنقيض ما كانوا يتوقعون من أصنامهم من خير زيادة في تحسيرهم لأن وقوع الشر من مظنة الخير افظع ولذلك عدت الصاعقة من العذاب المستفظع لنزولها من مظنة الرحمة وهي السحاب الذي يرجى منه المطر لحصول الخصب والرخاء لفظ تحسيرهم في نسخة الصمصام والمعزى بالحاء المهملة وفي بعض النسخ بالخاء المعجمة والتحسير الإهلاك والتحسير التلهف على الشيء الفائت.

قوله: وعلى هذا لم يكن لتخصيص هذا النوع من العذاب بالكفار وجه لدلالة قوله: ﴿أعدت للكافرين﴾ [البقرة: ٢٤] إن علة الاعداد كفرهم فإن ترتيب الحكم على الوصف يشعر بالعلية وكون المراد بالحجارة الذهب والفضة يقتضي أن يقال ﴿أعدت للكافرين﴾ وأيضاً هذا لا يناسب السباق والسياق لأن الآيات مسوقة للكافرين الذين جحدوا القرآن ونبوة محمد ﷺ لا للمقترين بأسباب الدنيا من المال والمنال.

بقدرته مما يشتعل كالحطب وتعذيب مانعي الزكوة بإحمائها وكيهم لأنهم لما تداووا بجمعها كان آخر دوائهم الكي كما قال تعالى: ﴿فتكوى بها جباههم﴾ [التوبة: ٣٥] الآية وشتان ما بينهما كذا قيل ولا يخفى ما فيه لأن هذا الوجه يقتضي أيضاً عدم تعذيب الكفار بهما إلا بالاحماء والكي لا بالاشتعال في جهنم ولا يلائم قوله تعالى: ﴿أعدت للكافرين﴾ [البقرة: ٢٤] فالوجه للتخصيص هو أن هذا العذاب في الكفار للخلود والتأبيد هو الكامل المتبادر عند الاطلاق كان عذاب المسلمين لانقطاعهم كلا عذاب بالنسبة إلى عذاب الكفار.

قوله: **(وقيل حجارة الكبريت)** وجه التمريض ظاهر من تقريره وهذا اضعف كما أن الثاني ضعيف ولذا أخره عنه وبالغ في الإنكار قوله **(وهو تخصيص بغير دليل وابطال بالمقصود)** بخلاف التفسيرين السابقين فإن قوله تعالى: ﴿إنكم وما تعبدون﴾ [الأنبياء: ٩٨] الآية دليل على التفسير الأول وقوله تعالى: ﴿والذين يكنزون الذهب والفضة﴾ [التوبة: ٣٤] الآية قرينة على التفسير الثاني والقرآن يفسر بعضه بعضاً كما هو المشهور والمراد بالتخصيص هنا التقييد إذ لا تخصيص في الحجارة ولك أن تقول الجمع المحلى باللام يفيد الاستغراق عند عدم القرينة على العهد فهذا عام خص منه البعض بدليل كما عرفت وكذا الناس عام خص منه البعض بدلالة ﴿أعدت للكافرين﴾ [البقرة: ٢٤].

قوله: **(إذ الغرض تهويل شأنها وتفاقم لهيبها بحيث تتقد بما لا يتقد به غيرها والكبريت يتقد به كل نار وإن ضعفت فإن صح هذا عن ابن عباس رضي الله عنهما فلعله عنى به أن الأحجار كلها لتلك النار كحجارة الكبريت لسائر النيران)** إلى قوله عنى به جواب عن قولهم إن القرينة العقلية قائمة عليه لأنه لا يتقد من الحجارة غيره مع أنه الثابت في التفاسير المأثورة دون غيره فإنه أخرج مسنداً في السنن وصحح روايته عن ابن عباس وابن مسعود رضي الله تعالى عنهم الطبراني والحاكم والبيهقي وغيرهم وحاصل الجواب أن صحة هذه الرواية غير معلومة ولئن سلم صحته فلا بد وأن يكون مأولاً بأن الأحجار كلها أي الأحجار التي يعبدونها لتلك النار كحجارة الكبريت الخ والداعي إلى هذا التأويل كون المعنيين الأولين مؤيدين بالآيات كما عرفته والقول بأن التفسير الوارد عن الصحابة فيما يتعلق بأمر الآخرة له حكم الرفع بإجماع المحدثين لا يفيد إذ الإخبار الآحاد لا تقاوم بالآيات وكذا القول بأنه قد رجحه كثير من المفسرين وعللوه بأنه أشد حراً وأكثر التهاباً واسرع إيقاداً مع نتن ريحه وكثرة دخانه وكثافته وشدة التصاقه بالأبدان فلتخصيصه وجه بل وجوه رواية ودراية ضعيف لما عرفته من أن مثل هذا لا يعارض ما ذكره المصنف حيث أيده بالآية الكريمة ولقوله إن الأحجار كلها في النشأة الأخرى[1] في غاية من الصفة

قوله: تخصيص بغير دليل إذ لا قرينة في سياق الآيات على أن يراد بالحجارة حجارة الكبريت ولا دليل من التنزيل وغيره على إرادة ذلك منها.

---

(١) قوله في غاية من الصلة الظاهر زيادتها اهـ مصححه.

كحجارة الكبريت[1] والعجب من البعض بعد ما حقق المصنف مرامه بحيث لا مجال لانكاره نقل هذا المقال بحيث يوهم الإشكال.

قوله: (ولما كانت الآية مدنية) هذا شروع في بيان وجه تعريف النار هنا وتنكيرها في سورة التحريم مع أنها نار واحدة مذكورة بصفة واحدة فلم عرفت وهنا نكرت هناك ولم يعكس أو عرفت في الموضعين أو نكرت فأشار إلى وجه ما اختير في النظم الجليل فقال ولما كانت الآية أي هذه الآية فاللام للعهد مدنية.

قوله: (نزلت بعد ما نزل بمكة قوله تعالى في سورة التحريم ﴿ناراً وقودها الناس والحجارة﴾ [التحريم: ٦] **وسمعوه صح تعريف النار ووقوع الجملة صلة)** تفسير لكون الآية مدنية وإشارة إلى أن هذه الآية كونها مصدرة بيا أيها الناس وما في التحريم بيا أيها الذين آمنوا لا ينافي ما ذكر لأن ما ذكر عن علقمة من أن كل شيء نزل فيه ﴿يا أيها الناس﴾ [البقرة: ٢١] فقد سبق توجيهه لكن قالوا إن سورة التحريم وجميع آياتها مدنية بالإجماع وقد صرحوا به في هذه الآية بخصوصها فلا وجه للقول بأن تلك الآية وحدها من التحريم جاز أن تكون مكية إن صح الإجماع إلا أن يقال إن الإجماع غير مسلم فجاز كون السورة مدنية وهذه الآية مكية نزلت قبل الهجرة أو نزلت بمكة ولو بعد الهجرة فهذه الآية نزلت بعد ما نزل تلك الآية وهذه النكتة هي المناسب لكلام المصنف لكن لا يخلو عن ضعف فالأولى ما يقال إن كون الصلة معلومة إنما اشترط في غير مقام التفخيم والتهويل كما نقل عن أبي حيان في شرح التسهيل أو يقال إنهم سمعوه من أهل الكتاب قبل ذلك ولما سمعوه أدركوا منه ناراً موصوفة بتلك الجملة فجعلت صلة فيما خوطب الكفار به وأما المؤمنون فقد علموا ذلك بسماع منه عليه السلام فكان انتساب تلك الصفة أعني ﴿وَقُودُهَا ٱلنَّاسُ وَٱلْحِجَارَةُ﴾ الآية إلى الموصوف أي ناراً معلوماً لهم فوجه تنكيرها حينئذٍ مع أنها معهودة بهذا الانتساب أنه قصد التهويل والتشديد مع الإشارة إلى الحضور في الذهن ولظهوره لم يتعرض المصنف لتوضيحه حيث لم يقل وإنما صح تنكير النار الخ على أن ما اشتهر من أن الاخبار بعد العلم بالنسبة أوصاف وكما أن الأوصاف قبل العلم اخبار بناء على الأغلب لما ذكرنا في توضيح قول المصنف وجملة ﴿الذي خلقكم﴾ [البقرة: ٢١] الخ ما حاصله أن صاحب الكشاف أشار في قوله تعالى: ﴿هدى للمتقين﴾ [البقرة: ٢] إلى أن الخطاب إن لم يكن لمن عرف تفصيله كانت صفة كاشفة فأشار إلى أن الأخبار قبل العلم بها قد تكون أوصافاً.

قوله: (فإنها تجب أن تكون قصة معلومة) أي تلك الجملة الواقعة صلة قصة معلومة إما بالفعل أو بالتمكن بالعلم ومع هذا أنه حكم أغلبي لا كلي لما عرفت من أنه يجوز كون الصلة غير معلومة حين قصد التفخيم والتشديد.

---

(١) والكبريت بكسر الكاف قال ابن دريد هو الحجارة الموقد بها ولا أحسبه عربياً صحيحاً وقال غيره إنه معرب والكبريت الأحمر هو الياقوت أو الذهب.

قوله: (هيئت لهم) الأعداد والعتاد احضار الشيء قبل الحاجة إليه وذلك عدة وعتيد ومنه أخذ الاستعداد.

قوله: (وجعلت عدة) كالعطف التفسيري بل التفسير لاعدت هو هذا لا أن فيه بيان مأخذ الاشتقاق وأن همزة الأفعال للتعدية والجعل وهيئت لازم معناه فلو أخره لكان أولى والعدة ما اعددته لحوادث الدهر من المال والسلاح يقال أخذ الأمير عدته وعتاده بمعنى كما في الصحاح حينئذٍ.

قوله: (لعذابهم) تنبيه على حذف المضاف وجعل النار عدة لهم للتهكم كجعلها نزلاً وفيه تنبيه على أن النار بالذات معدة للكفار وللعصاة بالعرض صرح به في سورة آل عمران.

قوله: (وقرىء اعتدت من العتاد بمعنى العدة) من الأفعال كقوله تعالى: و﴿أعتدنا لهم عذاباً أليماً﴾ [النساء: ١٨] فيكون بتخفيف الدال من العتاد بفتح العين بمعنى العدة فالقراءتان بمعنى واحد فإن مأخذ الاشتقاق وإن كان مغايراً فيهما لكن المعنى متحد.

قوله: (والجملة استئناف) أي استئناف نحوي أي ابتداء كلام قطع مما قبله ولم يعطف على الصلة السابقة اعتناء بشأنه بجعله مقصوداً بالذات بالإفادة غير تابع لما قبله أو استئناف بياني جواباً لمن اعدت بالذات فبهذا القيد يندفع إشكال وهو أن العصاة من الموحدين يلزم أن لا يدخلوا النار مع أنه خلاف الإجماع لأنه كما عرفته أنها معدة لهم بالعرض فلا حاجة إلى الجواب بأن النار التي وقودها الناس والحجارة هي للكفار خاصة ولغيرهم نار غيرها وليت شعري ماذا يقول هذا القائل إذا استدل على ذلك بقوله تعالى: ﴿واتقوا النار التي أعدت للكافرين﴾ [آل عمران: ١٣١] وجعله صلة بعد صلة كما في الخبر والصفة أو بترك العاطف كما جنح إليه المحقق التفتازاني ضعيف أما الأول فلما قالوا من أن تعدد الصلة غير جائز عندهم وإن أوهم الخلاف للإمام المرزوقي حيث قال في شرح قول الهذلي:

بازي التي تهوي إلى كل مغرب ... إذا اصفر لبط الشمس حان انقلابها

يجوز أن تتم الصلة عند قوله مغرب ويكون إذا اصفر كلاماً آخر ويصلح أن تكون صلة بانفراده كأن المراد بازي التي تفعل ذا وهو هويها إلى المغارب وتفعل ذا أيضاً وهو انقلابها بالعشيات لكنه لو عطف عليه بالواو كان أحسن وأبين ويكون هذا كقولك الذي يأكل ويشرب وحرف العطف يحذف من أثناء الصلات إذا توالت والصفات كثيراً انتهى كذا قيل لكنه لما خالف لما تقرر عند الجمهور من عدم الجواز لم يلتفت إليه حتى قال النحرير التفتازاني وعندي أنها صلة بعد صلة كما في الخبر والصفة فإن أبيت بناء على أنه لم يسطر في كتاب فليكن عطفاً بترك العاطف **(أو حال بإضمار قد من النار لا الضمير الذي في ﴿وقودها﴾** [البقرة: ٢٤] **وأن جعلته مصدراً للفصل بينهما بالخبر).**

قوله: أو حال بإضمار قد فإن الماضي المثبت إذا وقع حالاً لا بد فيه من قد ظاهرة أو مضمرة كما في قوله عز وجل: ﴿أو جاؤوكم حصرت صدورهم﴾ [النساء: ٩٠] أي قد حصرت.

قوله: **(وفي الآيتين دليل على النبوة من وجوه)** المراد بالدليل دليل على ما هو اصطلاح الأصول والظاهر وفي الآيتين دلالة على النبوة وحمل الدليل على المعنى اللغوي وهو الإرشاد أي الدلالة ليس ببعيد.

قوله: **(الأول ما فيهما من التحدي والتحريض على الجد وبذل الوسع في المعارضة بالتقريع والتهديد وتعليق الوعيد على عدم الاتيان بما يعارض اقصر سورة من سور القرآن ثم إنهم مع كثرتهم واشتهارهم بالفصاحة وتهالكهم على المضادة لم يتصدوا[1] لمعارضته والتجأوا إلى جلاء الوطن وبذل المهج)** حاصله أن العرب العرباء مع غاية الفصاحة وتهالكهم على المعارضة قد ثبت إعجازهم وعدم قدرتهم على معارضته بأقصر سورة منه حتى خاطروا بمهجهم واعرضوا عن المعارضة بالحروف إلى المقارعة بالسيوف ولم ينقل عن أحد منهم الاتيان بشيء مما يدانيه فدل قطعاً على أنه من عند الله تعالى فعلم به صدق دعوى النبي عليه السلام علماً عادياً فثبت دلالة الآية على النبوة فلا يلتفت إلى وهم من قال بأن عجز طائفة مخصوصة لا يوجب الاعجاز وعدم الاتيان في زمان مخصوص لا يوجب صحة صدق الاخبار بأنهم لا يأتون به فيما يأتي من الزمان بل غاية الأمر ثبوت ذلك بعد انقراضهم إن اختص الخطاب بهم وإلا فبعد انقراض الدنيا انتهى ففيه خلل من وجوه أما أولا فلأن هذا جار في كل معجزة فإن عجز القوم المخصوص لا يوجب عجز من عداهم فلا يثبت نبوة نبي من الأنبياء عليهم السلام ما لم يظهر عجز كل من بعث إليهم إما بانقراض عصرهم أو بانقراض قوم بعث إليهم فما هو جوابكم فهو جوابنا وأما ثانياً فلأن عجزهم علم بعبارة النص وعجز غيرهم بطريق الدلالة إذ البلاغة والفصاحة وإيراد الكلام

قوله: للفصل بالخبر وهو الناس وما عطف على أعني ﴿الحجارة﴾ والمبتدأ ﴿وقودها﴾ [البقرة: ٢٤] أي وقودها الناس والحجارة معدة للكافرين والمصدر اسم ضعيف العمل إذا فصل بينه وبين معموله بشيء لا يصل أثره إليه ولا يعمل فيه.

قوله: بعدما نزل بمكة قوله تعالى في سورة التحريم: ﴿ناراً وقودها الناس﴾ [التحريم: ٦] الآية قيل هو ليس بصحيح لأن سورة التحريم مدنية بالاتفاق بلا خلاف وقد اتفق شارحو الكشاف على ورود هذا الاعتراض حتى نسبوا صاحب الكشاف في هذا القول إلى السهو والجواب أنه يجوز أن تكون تلك الآية من سورة التحريم مكية.

قوله: بحيث تتقد بما لا يتقد به غيرها فإن نيران الدنيا لا تتقد بالاحجار التي هي غير حجر الكبريت.

قوله: وبذل المهج جمع مهجة وهي النفس والروح أي وبذل نفوسهم وأرواحهم بالمقاتلة بالسيوف على أن السيف مخراق لاعب إن لم يمض الحجة حده.

---

(١) قوله لم يتصدوا لمعارضته أي لم يتصدوا لمعارضته معارضة معتداً بها فإذا لم يكن معارضتهم معتداً بها فكأنهم لم يتصدوا لمعارضته فلا وجه لإشكال البعض هنا.

على وجه المطابقة لمقتضى الحال متحققة في فصحاء عدنان وبلغاء قحطان على وجه الكمال[1] كما أشار إليه المصنف هنا وفي الديباجة فلما عجزوا عن ذلك فعجز غيرهم يعلم بطريق الأولوية على أن قوله تعالى: ﴿ولن تفعلوا﴾ [البقرة: ٢٤] متضمن للإخبار بأنهم لا يأتون به في كل زمان من الأزمنة الآتية بقرينة قوله تعالى: ﴿لئن اجتمعت الإنس والجن على أن يأتوا بمثل هذا القرآن لا يأتون بمثله﴾ [الإسراء: ٨٨] الآية لا لأن لن للتأبيد وأيضاً أن العجز كان ثابتاً لمن تحدى به من بلغاء عصره ولذلك لم يعارض وغيرهم[2] عم عن ذلك لقصوره في صناعة البلاغة والتمييز بين مراتبها فلا اعتداد به ولا يضره في ذلك لثبوت الإعجاز بمجرد أولئك الأعلام كذا في شرح المواقف نظيره ثبوت العجز لسحرة فرعون حين صارت العصا ثعباناً فثبت كونه معجزة وكذا اليد البيضاء فكما لا مساغ لأن يقال لا يثبت كونه معجزة بعجز قوم مخصوصين بل ثبوت ذلك بعد انقراضهم كذلك لا مساغ هنا وبالجملة إيراد مثل هذه الشبهة يؤدي إلى الفتنة العظيمة والتحدي مستفاد من قوله تعالى: ﴿فأتوا بسورة﴾ [البقرة: ٢٣] والتحريض على الجد الخ من قوله تعالى: ﴿وادعوا شهداءكم﴾ [البقرة: ٢٣] بالتقريع متعلق بالتحريض والتقريع اللوم الشديد والتقريع والوعيد من قوله تعالى: ﴿فاتقوا النار التي﴾ [البقرة: ٢٤] الآية وكون السورة اقصر لأنها أقل سورة والتحدي بها أبلغ في دفع الخصم المعاند إذ ربما يمكن أن يقال إن العجز لكون السورة طويلة ولأنها أقل ما يصدق عليه فيحمل عليه قوله ثم إنهم مع كثرتهم الخ دفع ما يقال إن عجز طائفة مخصوصة من المعارضة لا يدل على إعجازه فأشار إلى دفعه بقوله ثم إنهم مع كثرتهم الخ فلما عجزوا عن ذلك علم عادة أنه معجوز عنه أبد الدهر إذ لا يتصور زيادة على ما كانوا عليه من العدد والعدد كذا قيل وقد مر التفصيل بما لا مزيد عليه والمهج بضم الميم وفتح الهاء جمع مهجة بمعنى الروح.

قوله: (والثاني أنهما يتضمنان الاخبار عن الغيب على ما هو به) والاخبار عن الغيب مستفاد من قوله: ﴿ولن تفعلوا﴾ [البقرة: ٢٤] ولا يلزم من تضمنهما ذلك تضمن كل

قوله: والثاني أنهما يتضمنان الإخبار بالغيب أقول نعم قوله عز وجل: ﴿ولن تفعلوا﴾ [البقرة: ٢٤] إخبار بالغيب على ما هو به لكن كونه معجزة دالة على نبوته ﷺ إنما يتم بعد ما مضى عليهم الدهور المتطاولة إلى انقراض نسلهم مجتهدين نسلاً بعد نسل في ذلك الزمان الطويل فظهر عجزهم فيه عن الإتيان بمثل القرآن إذ عند ذلك يظهر أن قوله: ﴿ولن تفعلوا﴾ [البقرة: ٢٤] إخبار بالغيب على ما هو فكونه معجزة يثبت بها النبوة ليس حال الاخبار به ولا بعده بزمان قصير فكونه من دلائل المعجزة ليس بالنسبة إلى المخاطبين الموجودين وقت الخطاب به.

---

(١) نقله غنى زاده عن ابن كمال حتى قيل لم يكن أحد مثلهم سلفاً وخلفاً وفي المواقف أن المعجزة تظهر في كل زمان من جنس ما يغلب على أهله ويبلغون فيها غاية القصوى كالسحر في زمن موسى عليه السلام والطب في زمن عيسى عليه السلام والبلاغة قد بلغت في عهد رسول الله عليه السلام إلى الدرجة العلياء انتهى ملخصاً فاتضح القول بأن عجز غيرهم يعلم بطريق الأولوية وبدلالة النص.

(٢) لعله غم بمعنى المحجوب اهـ مصححه.

واحدة منهما بل مدخلية أحدهما كافية في التضمن فإن الفعل المنفي بلن في الخبر عبارة عن الاتيان بالسورة المذكورة في الآية الأولى كأنه قيل ولن تأتوا السورة التي أمرتم بإتيانها إظهاراً لعجزكم فلا إشكال بأن المتضمنة للاخبار عن الغيب هي الآية الثانية فقط ولما كان في الآية اخبار عن الغيب على ما هو به يكون من المعجزات كما صرح بمثله في تفسير قوله تعالى: ﴿إن الذين كفروا سواء عليهم أأنذرتهم أم لم تنذرهم لا يؤمنون﴾ [البقرة: ٦] حيث قال وفي الآية إخبار بالغيب على ما هو به إن أريد بالموصول أشخاص بأعيانهم فهي من المعجزات ولم يذكره هنا لما ذكره في مثل هذا كما عرفت وكما سيأتي ولم يصب من قال ولقد أحسن[١] اعتبر فيها الإخبار المذكور دليلاً للنبوة من جهة كونه إخباراً عن الغيب لا من جهة أنه معجز لأن الإعجاز لا بد فيه من التحدي ولم يثبت وقوع التحدي من جهة كونه إخباراً عن الغيب لأن المراد بالمعجزة ما من شأنه أن يكون معجزة وقت التحدي وباب المجاز مفتوح حين تحقق القرينة والعلاقة وهنا كذلك وقيل قال في شرح المواقف الشرط الرابع للمعجزات[٢] أن يكون ظاهراً على يد مدعي النبوة ليعلم أنه تصديق به وهل يشترط التصريح بالتحدي وطلب المعارضة كما ذهب إليه بعضهم والحق أنه لا يشترط بل يكفي قرائن الأحوال انتهى وما ذكرناه جواب آخر من جانب من اشترط التصريح بالتحدي ولما كان الاخبار عن الغيب واقعاً من مدعي النبوة فذلك الاخبار يكون دليلاً على النبوة ولا احتمال لكونه كرامة وإن كان واقعاً عن من لم يدع النبوة مع محافظة الحدود يكون كرامة وشتان ما بين المدعي للنبوة وغيره فلا إشكال بهذا هنا كما صدر عن بعض الناس.

قوله: (فإنهم لو عارضوه بشيء لامتنع خفاؤه عادة) أي بشيء معتد به وإن عارضوا بما ليس بشيء كما نقل عن مسيلمة الكذاب الفيل ما الفيل وما أدريك ما الفيل له ذنب وثيل وخرطوم طويل لامتنع خفاؤه كيف لا وقد نقل من اشتغل بالمعارضة الركيكة التي هي ضحكة للعقلاء كمعارضة مسيلمة بما مر وبقوله والزارعات زرعاً فالحاصدات حصداً والطابخات طبخاً فالآكلات أكلاً وهذا كما ترى مع كونه سرقة ضحكة لأولي الألباب فلو عارضوه بما يعتد به لنقل كما نقل ذلك عن المسيلمة.

قوله: (سيما والطاعنون فيه أكثر من الذابين عنه في كل عصر) وأصل استعمال سيما بلا لكن قد يحذف كما حكاه الرضي وقول الدماميني إني لم أقف عليه لا يسمع فإن نقل الشيخ الرضي كاف في ذلك لكنها مرادة ولهذا لا يتفاوت المعنى والواو التي تذكر بعدها اعتراضية ذكره الرضي أيضاً وقيل عاطفة على مقدر كأنه قيل لا سيما المعرضون عنه

قوله: اكثف من الذابين اكثف من كثف الشيء أي كثر مع الالتفاق وتكاثف عددهم كذا في الأساس والذب الدفع.

---

(١) قوله اعتبر فيها الظاهر حيث اعتبر الخ اهـ مصححه.

(٢) قوله للمعجزات الظاهر للمعجز أن يكون ظاهراً اهـ مصححه.

والطاعنون وهذا ضعيف والكلام في لفظة ما وإعراب ما بعده قد مر توضيحه في أوائل سورة البقرة في قوله سيما وقد راعى في ذلك ما يعجز عنه الأديب الخ والطعن هو القدح في الشيء بإسناد ما هو معيب إليه بزعمه والذب بمعنى الدفع.

قوله: **(والثالث أنه عليه السلام لو شك في أمره لما دعاهم إلى المعارضة بهذه المبالغة مخافة أن يعارض فتدحض حجته)** وهذه المعارضة مع كثرتهم وكمال فصاحتهم من جملة معجزاته عليه السلام فإن مواجهة الواحد الجم الغفير من البلغاء الكاملين في البلاغة الحريصين على الغلبة وإن لم يغلبوا بالحروف ضاربوا بالسيوف ليس إلا لثقة بالله تعالى وعدم اضرارهم مع تهالكهم على ذلك ليس إلا بعصمته تعالى وهذا كما قال في سورة هود في قوله تعالى: ﴿فكيدوني جميعاً ثم لا تنظرون﴾ [هود: ٥٥] وهذا من جملة معجزاته فإن مواجهة الجم الغفير من الجبابرة القتال العطاش إلى إراقة دمه بهذا الكلام ليس إلا لثقته بالله تعالى إلى آخره وهذا مراد المصنف هنا وإن كان فيه نوع إجمال وقد أوضحنا مراده وليس مراده أنه عليه السلام لم يشك في أمره حتى يقال إن عدم الشك للمدعي في دعواه لا يعتبر دليلاً على صحة مدعاه لجواز أن يكون جزمه غير مطابق للواقع بل مراده على ما قررناه مواجهة الجم الغفير بالدعوة إلى المعارضة بهذه المبالغة المؤدية إلى المقاتلة ليس إلا لثقة من الله تعالى وعدم الإضرار ليس إلا بعصمته وهذه الحالة تصديق من الله تعالى وهذا معنى المعجزة فقوله لو شك في أمره الخ بيان سبب جسارته عليه السلام على تلك المواجهة لا أن تيقنه لحقية ما عنده معجزة وبهذا البيان اندفع ما قيل إنه إنما يدل على صحة نبوته عليه السلام ولو ثبت عصمته عن الخطأ وهو فرع ثبوت نبوته عليه السلام فإثباته به مصادرة[1] قوله فتدحض بدال وحاء مهملة وضاد معجمة منصوب معطوف على أن يعارض مضارع دحض يدحض كمنع يمنع بصيغة المبني للفاعل مثل قوله تعالى: ﴿حجتهم داحضة﴾ [الشورى: ١٦] الآية بمعنى الزائلة وهو استعارة من دحض الرجل ثم شاع حتى صار حقيقة فيما ذكر.

قوله: لو شك في أمره أي لو شك في ادعائه النبوة وأن ما جاء به كلام الله لما اجترأ إلى دعوتهم بالمعارضة مع علمه بأنهم فرسان الحوار في مضمار البلاغة وفرط صونه لعرضه من أن يكون محجوجاً عليه ولما دعاهم إلى المعارضة بأقصر سورة من القرآن ولم يتحاش عن شيء دل ذلك على قوة قلبه في دعواه هذه وأنه عليه الصلاة والسلام في ذلك على صدق ويقين الحاصل أن إقدامه عليه الصلاة والسلام على طلب المعارضة منهم من غير مخافة أن يعارضوه وتدحض حجته بما يستدل به على صدق دعواه.

قوله: فتدحض حجته على صيغة البناء للمفعول من ادحض حجته أي ابطل ويجوز أن يكون على البناء للفاعل من دحضت حجته دحوضاً أي بطلت والأولى أولى وأنسب للمقام.

---

(١) هكذا نقله البعض وأما أصل عبارته وأما الاستدلال بعدم كونه عليه السلام شاكاً في أمره فما لا وجه له لأن مبني دلالته على صحة دعواه على ثبوت عصمته عن الخطأ وهو فرع ثبوت نبوته فإثباته به مصادرة.

قوله: (**وقوله تعالى: ﴿أُعِدَّتْ لِلْكَٰفِرِينَ﴾ دل على أن النار مخلوقة معدة الآن لهم**) أي دلالة غير قطعية وهذا مذهب أهل السنة خلافاً للمعتزلة ودليلهم قوله تعالى: ﴿**تلك الدار الآخرة نجعلها**﴾ [القصص: ٨٣] الآية فتعارض الدليلان فبقي قصة آدم وحواء عليهما السلام سالماً عن المعارضة وتمام تفصيله مذكور في علم الكلام وقد سبق الإشارة إلى أن النار أعدت بالذات للكفار وأما عصاة الموحدين فلا يخلد فيها ولا يعذب بأشد العذاب ولا بالعذاب المهين بل عذابهم للتنقيح واستعداد دخول المقام الأمين إذ الطارىء على صاحب الدار ليس مثله في لزوم سكناها وتلبسه بما فيها لتطفله عليها وكذا قيل وفيه ما لا يخفى.

قوله تعالى: ﴿وَبَشِّرِ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَعَمِلُوا۟ ٱلصَّٰلِحَٰتِ أَنَّ لَهُمْ جَنَّٰتٍ تَجْرِى مِن تَحْتِهَا ٱلْأَنْهَٰرُ ۖ كُلَّمَا رُزِقُوا۟ مِنْهَا مِن ثَمَرَةٍ رِّزْقًا ۙ قَالُوا۟ هَٰذَا ٱلَّذِى رُزِقْنَا مِن قَبْلُ ۖ وَأُتُوا۟ بِهِۦ مُتَشَٰبِهًا ۖ وَلَهُمْ فِيهَآ أَزْوَٰجٌ مُّطَهَّرَةٌ ۖ وَهُمْ فِيهَا خَٰلِدُونَ ﴿٢٥﴾﴾

قوله: (**عطف على الجملة السابقة والمقصود عطف حال من آمن بالقرآن العظيم ووصف ثوابه على من كفر به وكيفية عقابه**) أي مجموع قوله تعالى: ﴿وإن كنتم في ريب مما نزلنا﴾ [البقرة: ٢٣] الآية والمعطوف مجموع قوله تعالى: ﴿وبشر الذين آمنوا﴾ إلى قوله: ﴿خالدون﴾ [البقرة: ٢٥] إذ هذا من قبيل عطف القصة على القصة وهو بعطف جمل متعددة مسوقة لمقصود على مجموع جمل أخرى مسوقة لغرض آخر فلا يطلب فيه التناسب في الخبرية والإنشائية ولا المشاركة في آحاد جملها بل يطلب التناسب بين القصتين وإلى هذا التفصيل أشار المص بقوله والمق عطف حال من الخ للإشارة إلى أن المعتبر في عطف القصة على القصة تناسب القصتين في الغرض المسوق له كل واحد من القصتين وهنا كذلك إذ بين الغرضين تناسب تضاد إذ حال من آمن الإيمان بالقرآن في الدنيا والتنعم بنعيم الجنان في العقبى وحال من كفر الانكار بالقرآن والعذاب بالنيران في دار الانتقام والإيمان والتنعم ضد الكفر والتألم.

قوله: عطف على الجملة السابقة وهي قوله: ﴿فإن لم تفعلوا﴾ [البقرة: ٢٤] إلى قوله: ﴿أعدت للكافرين﴾ [البقرة: ٢٤] وقوله والمقصود الخ بيان الجهة الجامعة بين الجملتين مع اختلافهما خبراً وإنشاء والحاصل أن هذا العطف لا يتعلق باللفظ حتى يطلب به مشاكل من أمر أو نهي بل هو عطف معنوي فإن مفهوم الجملة الأولى وصف عقاب الكافرين ومفهوم الجملة الثانية وصف ثواب المؤمنين وبعضهم جعل هذا نظير قوله فيما سبق وقصته المنافقين عن آخرها معطوفة على قصته الذين كفروا كما تعطف الجملة على الجملة وقد تقدم أنه عطف جمل مسوقة لغرض على جملة مسوقة لآخر والمعتبر فيه التناسب بين القصتين لا بين جمل القصتين وقال التحقيق في ذلك إنه نظر ما يقال في عطف المفرد في مثل قوله تعالى: ﴿هو الأول والآخر والظاهر والباطن﴾ [الحديد: ٣] أن الواو الوسطى تعطف مجموع الصفتين الأخريين على مجموع الأوليين ألا ترى أنك لو اعتبرت عطف الظاهر بالاستقلال على واحدة من الأوليين لم يبق التناسب فكما صح ذلك في المفردات صح في الجمل أن يكون الواو لعطف مجموع جمل على مجموع مجمل مثلها وهذا كلام حسن.

قوله: (على ما جرت به العادة الإلهية من أن يشفع الترغيب بالترهيب) إشارة إلى ربط هذه الآية بما قبلها والمراد بالجملة هنا معناها اللغوي لا ما اصطلح عليه النحاة ولهذا فسرنا الجملة بالمجموع في الموضعين قال النحرير التفتازاني وحاصله أنه عطف مجموع على مجموع لا باعتبار عطف شيء من هذا على شيء من ذلك وقد يقع مثل هذا في المفردات كما قيل في قوله تعالى: ﴿هو الأول والآخر والظاهر والباطن﴾ [الحديد: ٣] أن الواو الوسطى لعطف مجموع الصفتين الأخيرتين على مجموع الأوليين وقال قدس سره هذا من قبيل عطف القصة على القصة أي مجموع جمل متعددة على مجموع جمل أخرى وهذا وجه وجيه وإنما الاشتباه في المثال أي مثال صاحب الكشاف فإن قولك زيد يعاقب بالقيد والأرهاق وبشر عمراً بالعفو والإطلاق فإن قوله زيد يعاقب بالقيد والإرهاق يشتمل على جملتين كبرى وهي زيد يعاقب الخ وصغرى وهي يعاقب الخ وقولك بشر عمراً بالعفو والاطلاق جملة واحدة عطفت في الظاهر على ما ليس يصح عطفها عليه من إحدى الأوليين والجواب أنه أشار بما ذكره إلى قضيتين متقابلتين فكأنه قال زيد يعاقب القيد والإرهاق فما أسوأ حاله واحسره فقد ابتلي بلية كبرى وبشر عمراً بالعفو وإطلاق فما أحسن حاله وما أربحه انتهى ولا يخفى أن مثل هذا التوجيه يمكن في أكثر مواضع يظن عدم صحة العطف فيه إذ تصحيح العطف بالتقديرات في كل موضع مما لا سترة في إمكانه فالوجه أن صاحب الكشاف أشار بهذا المثال إلى أن عطف القصة على القصة لا يشترط فيه كون المتعاطفتين جملاً متعددة بل يكفي كون إحديهما جملاً متعددة ويؤيده أن الفاضل الخيالي جوز كون عطف نعم الوكيل على حسبي في قول المحقق التفتازاني ﴿وهو حسبنا ونعم الوكيل﴾ [آل عمران: ١٧٣] عطف القصة على القصة بلا ملاحظة الإخبارية والإنشائية انتهى ولعله أخذ ذلك الجواز من قول صاحب الكشاف زيد يعاقب الخ فح يكون نعم الوكيل جملتين على تقدير وإن كان وهو حسبي أو حسبي جملة واحدة فمن قول صاحب الكشاف وإن علم كون المتعاطفتين جملاً متعددة ففهم أيضاً من إشارته بهذا المثال جواز ما ذكرنا فلا يرد على الفاضل الخيالي ما أورده أرباب الحواشي من أن شرط العطف في عطف القصة كون الطرفين جملاً متعددة الخ فسبب صحة عطف القصة على القصة كما كان متحققاً في الصورة[1] فما المانع من ذلك.

قوله: (تنشيطاً) أي ترغيباً.

قوله: (لاكتساب ما ينجي) وهو الإيمان والعمل الصالح الأفق لقوله تعالى: ﴿لها ما كسبت﴾ [البقرة: ١٣٤] كما بينه المص هناك لكسب ما ينجي من الهلاك والشقاء المؤبد.

---

(١) قال بعض المحشين لا نسلم اشتراط تعدد الجمل في الطرفين البتة بل الظاهر المعهود عدم اشتراطه والتقدير الذي ذكره قدس سره تعسف انتهى وبالجملة تحقق التناسب المآلي وهو التناسب في الغرض المسوق له كونه مصححاً للعطف بين جمل متعددة دون العطف بين الجملتين في مثل زيد يعاقب الخ تحكم بحت لا بد له من بيان فارق.

قوله: (وتبشيطاً) أي تأخيراً ومنعاً.

قوله: (عن اقتراف) أي عن اكتساب.

قوله: (ما يردي) أي يهلك اهلاكاً لا منجأ منه.

قوله: (لا عطف الفعل نفسه) على الفعل أي مع فاعله وحاصله عطف الجملة على الجملة الفعلية لاختلافهما خبراً وإنشاء وهذا لكمال الانقطاع بينهما يمنع العطف فيصار إلى عطف القصة على القصة بلا ملاحظة الخبرية والإنشائية.

قوله: (حتى يجب أن يطلب له ما يشاكله من أمر أو نهي فيعطف عليه) فيعطف بالنصب عطف على يطلب وقيل لعطفه على يجب.

قوله: (أو على ﴿فاتقوا﴾ [البقرة: ٢٤] أنهم إذا لم يأتوا بما يعارضه بعد التحدي ظهر

قوله: أو على ﴿فاتقوا﴾ قال الفاضل أكمل الدين فيما ذكره القاضي من توجيه العطف على هذا نظر أما أولاً فلانفكاك نظم الخطاب وأما ثانياً فلأن الاستدعاء إن سلم لا يدفع السؤال لأن الكلام في كيفية صحة التركيب لا في أن الكلام يستدعي إنذاراً وإبشاراً وفي الكشاف ولك أن تقول هو معطوف على قوله: ﴿فاتقوا﴾ [البقرة: ٢٤] كما تقول يا بني تميم احذروا عقوبة ما جنيتم وبشر يا فلان بني أسد بإحساني إليهم قيل فيه نظر أما أولاً فهو المشهور من أهل الفضل من أن قوله ﴿فاتقوا﴾ [البقرة: ٢٤] جزاء الشرط وحكم المعطوف عليه حكمة ولا معنى لقوله: ﴿فإن لم تفعلوا﴾ [البقرة: ٢٤] ﴿فبشر﴾ [البقرة: ٢٣] وأما ثانياً فلفك الخطاب ولذلك قدر صاحب المفتاح قل قيل: ﴿يا أيها الناس اعبدوا﴾ [البقرة: ٢١] على ما عرف واستحسنه كثير من المحققين فقال بعضهم هذا على أن لا يكون قوله: ﴿فاتقوا﴾ [البقرة: ٢٤] جواباً لقوله: ﴿فإن لم تفعلوا﴾ [البقرة: ٢٤] حتى يلزم المحذور بل على أن يكون جزاء لشرط محذوف ثم ذكر في بيان ذلك المحذوف ما حاصله وإن كنتم في شك من صحة نبوته وصدق قوله إن القرآن منزل عليه من عند الله ﴿فأتوا بسورة من مثله﴾ [البقرة: ٢٣] فإن لم تقدروا على ذلك فقد صح صدقه وإذا صح صدقه فليتق المعاند النار وبشر يا محمد المصدق بالجنة وفيه نظر من وجهين أحدهما أن انفكاك نظم الخطاب باقٍ كما كان فإن عطف أمر المخاطب على أمر لمخاطب آخر من غير تصريح بالنداء مما يمنعه النحاة والثاني في أن الكلام لا يصح إلا بتقدير وليس ذلك التقدير أرجح من تقدير صاحب المفتاح بل تقديره راجح لعدم التعسف بتعبير ألفاظ التنزيل وذكر بعضهم أن الكلام في طلب الربط والالتئام وذلك حاصل لأن معنى ﴿فاتقوا النار﴾ [البقرة: ٢٤] واتقوا ما يغيظكم من غبطة اعدائكم وهم المنافقون فأقيم ﴿وبشر الذين آمنوا﴾ [البقرة: ٢٥] مقامه ليدل على أنه مقصود لذاته أيضاً لا لمجرد غيظهم ويكفي في كونه داخلاً في الجزاء الرابط المعنوي قيل فيه نظر لأن هذه الإقامة تستلزم فك الخطاب وهو ليس بفصيح ولأن ذكر قوله ﴿وبشر﴾ وارادة اتقوا ما يغيظكم من غبطة اعدائكم لا يصح حقيقة ولا مجازاً ولا كناية واختار صاحب الايضاح أن يكون معطوفاً على مقدر بعد ﴿أعدت﴾ أي ﴿فأنذر الذين كفروا وبشر الذين آمنوا﴾ وفيه نظر لأن تقدير قل أسهل وأخصر مما قدره وقال بعضهم وهذا الاعتراض ليس بذلك الطائل لجواز أن يكون ﴿بشر﴾ مرتباً على الشرط أما أولاً فلأن من تتميم عذاب الكافرين ثواب أضدادهم كان الله يعذبهم بوجهين فيكون معناه فإن لم تفعلوا فاتقوا من عذابكم واتقوا من ثواب أضدادكم فالأول تحذير والثاني تحسير

اعجازه وإذا ظهر ذلك فمن كفر به استوجب العقاب ومن آمن به استحق الثواب وذلك يستدعي أن يخوف هؤلاء وبشر هؤلاء) عطف على قوله على الجملة السابقة بإعادة الجار لطول ذكره ولما كان هذا العطف غير صحيح بحسب الظاهر أما أولاً فلأنه لا بد من ارتباطه بالشرط المذكور أي ﴿فإن لم تفعلوا﴾ [البقرة: ٢٤] لعطفه على جزائه والربط خفي وأما ثانياً فلأنه يلزم منه عطف أمر مخاطب على الأمر لمخاطب آخر من غير تصريح بالنداء حاول بيان وجهه بحيث يندفع به الوهمان المذكوران فقال لأنهم الخ حاصله أن المخاطب بالأمر الأول وإن كان الكافرين المعارضين ظاهراً لكن في الحقيقة خطاب للرسول عليه السلام لأن معنى اتقوا فأنذرهم بالنار فيتحد المسند إليهما في المتعاطفين فارتفع الإشكال الثاني[1] وأما دفع الإشكال

وأما ثانياً فلأنهم إذا لم يعارضوا القرآن ظهر أنه معجز فمن صدق به استحق الثواب ومن كفر به استحق العذاب وهذا يقتضي انذار هؤلاء وتبشير هؤلاء فلهذا يترتب التبشير على عدم المعارضة كما يترتب الانذار وفيه نظر أما أولاً فلأن قوله: ﴿وبشر﴾ [البقرة: ٢٥] ليس له دلالة على قوله: ﴿فاتقوا﴾ [البقرة: ٢٤] من ثواب أضدادكم بوجه من الوجوه فلا يجوز استعماله فيه كذلك وأما ثانياً فلما ذكرنا أن الاستدعاء إن سلم لا يدفع السؤال إلى آخره على أن الأمر بالاتقاء من ثواب الأضداد لا يصح إلا بتكلف آخر والظاهر قول صاحب المفتاح والله أعلم لكن يحتاج في قوله: ﴿إن كنتم في ريب مما نزلنا﴾ [البقرة: ٢٣] الآية إلى تكلف لأن هذا داخل ح تحت حيز القول وهو لا يصلح بحسب الظاهر أن يكون مقولاً للشيء وذلك التكلف هو أن يكون قوله: ﴿وإن كنتم﴾ [البقرة: ٢٣] الآية مسوقاً على طريق كلام الأمر ويكون المراد ذكره عند الأداء بعبارة يليق به مثل ﴿وإن كنتم في ريب﴾ [البقرة: ٢٣] مما نزله علي وذهب بعضهم إلى أنه عطف على قل مرد قيل ﴿فإن لم تفعلوا﴾ [البقرة: ٢٤] أقول الأنسب عندي في توجيه العطف على ﴿فاتقوا﴾ [البقرة: ٢٤] أن يقال إن جزاء الشرط المذكور في الحقيقة ﴿فآمنوا﴾ [آل عمران: ١٧٩] كما هو المختار لكن أقيم مقامه ﴿فاتقوا﴾ لنكتة ذكرت فالمعنى ﴿وإن لم تفعلوا﴾ [البقرة: ٢٤] أي وإن لم تأتوا بمثله فآمنوا به وبشر يا محمد الذين آمنوا منهم بالجنة فليوحد منهم الإيمان ومنك يا محمد البشرى لهم بالجنة على أن يكون ﴿الذين آمنوا﴾ [البقرة: ٢٥] مظهراً موضوعاً موضع المضمر أي وبشرهم بالجنة أن الذين آمنوا به وعملوا بمقتضاه وفي هذا الوضع حثهم على الإيمان أيضاً ويجوز أن يكون هذا على نحو قول القائل يا زيد إن تعرف صنعة الكتابة فاكتب لي هذا الكتاب وأعط أجرة كتابته على أن يكون المراد وأعط يا عبدي بعطف أعط علي جزاء الشرط فإنه لا يجوز إقامة المعطوف مقام المعطوف عليه بأن يقال يا زيد إن تعرف صنعة الكتابة أعط أجرة كتابته لكن يمكن أن يوجد التلاؤم بين المعطوف والمعطوف عليه بحسب المعنى إذا صرح بالنداء والمنادى بأن يقال وأعط يا عبدي أجرة كتابته فإن المقصود من هذا الكلام طلب الكتابة من زيد وطلب إعطاء الأجرة من العبد فكأنه قيل يا زيد إن تعرف صنعة الكتابة فليكن منك كتابة هذا الكتاب ومن عبدي اعطاء أجرتك ويجوز أن لا تكون الواو في ﴿وبشر﴾ [البقرة: ٢٥] للعطف حتى يستدعي بين المعطوفين جهة جامعة بل الواو التي تسمى واواً استئنافية ومثل هذه كثير في الكلام.

---

(١) كما أشار إليه بقوله يستدعي أن يخوف أي النبي عليه السلام هؤلاء الكفرة كأنه قيل فأنذر هؤلاء الكفار بعد ظهور الحق والصواب ويبشر هؤلاء المؤمنين كما قال ﴿وبشر﴾ [البقرة: ٢٥] الآية.

الأول فلأن قوله تعالى: ﴿فاتقوا﴾ [البقرة: ٢٤] ليس بجزاء حقيقة بل كناية عنه كما مر توضيحه فحاصل جوابه أن قوله: ﴿فاتقوا﴾ انذار للكفار وقوله: ﴿وبشر﴾ [البقرة: ٢٥] أمر بتبشير المؤمنين وكل منهما مرتب على عدم المعارضة بعد التحدي كما قرره من أن تبشير المؤمنين كتخويف الكافرين مرتب على عدم معارضة الكفرة إذ حينئذٍ يثبت كون القرآن معجزاً ويتحقق صدق النبي عليه السلام فيكون تصديقه سبباً للتبشير بالثواب وتكذيبه للإنذار بالعقاب وهذا القدر من الربط المعنوي كافٍ في عطفه على ذلك الجزاء وإن لم يكف في جعله جزاء ابتداء هذا إذا أريد بالمؤمنين المؤمنون من المعارضين بعد التحدي وأما إذا أريد بهم مطلق المؤمنين ففي هذا الربط خفاء وإن أريد المؤمنون الذين آمنوا بلا معارضة فعدم الربط أجلى وأحرى قوله و﴿من آمن به﴾ [النساء: ٥٥] استحق حيث عطف على قوله ﴿فمن كفر﴾ [المائدة: ٥] به المتفرع على ظهور الإعجاز يشير إلى أن المراد بالمؤمنين المؤمنون من المعارضين المحجوجين مع أن الظاهر المتبادر مطلق المؤمنين إلى يوم الدين فلا جرم ضعف هذا الاحتمال لأنه مع ما فيه من التعسف البعيد الذي لا يليق بالنظم المجيد يستلزم بحسب الظاهر التخصيص المذكور ومن هذا ظهر خلل ما قيل إن هذا العطف يشتمل على جهات من الحسن منها قرب المعطوف ومنها رعاية الجهة اللفظية والوهمية بين ﴿بشر﴾ [آل عمران: ٤٧] و﴿فاتقوا﴾ لأنه في معنى فأنذر والجهة العقلية لاتفاقهما في السببية فإن ما ذكره وجه صحة العطف وهو موجود في الوجه الأول كما ذكرنا ثم إنه لو سلم ما ذكره من تعدد الجهة الجامعة لا يقاوم التكلف الذي التزم فيه كما ترى فالوجه الأول في غاية من العلو والبهاء ولصعوبة هذا العطف على الناظرين ذهب صاحب المفتاح إلى أنه عطف على قل مقدراً قبل ﴿يا أيها الناس اعبدوا﴾ [البقرة: ٢١] فيكون حينئذٍ مثل قوله تعالى: ﴿وقل إني أنا النذير المبين كما أنزلنا على المقتسمين﴾ [الحجر: ٨٩، ٩٠] حيث أسند الإنزال إلى نفسه عليه السلام وهو فعل الله تعالى لقربه واختصاصه كما أن إسناد الملائكة الفعل إلى أنفسهم في قوله ﴿قدرنا أنها لمن الغابرين﴾ [الحجر: ٦] لذلك الاختصاص فلا إشكال بأنه لا يصح قل ﴿إن كنتم في ريب مما نزلنا على عبدنا﴾ [البقرة: ٢٣] لورود مثل هذا في التنزيل الحميد كما عرفت ولا يحتاج في دفعه أن يقال والمعنى قل إن كنتم في ريب مما نزل الله عليّ أو بتقدير القول أي قل قال الله تعالى: ﴿إن كنتم﴾ [البقرة: ٢٣] الخ وليت شعري كيف تجاسروا على تغيير النظم الكريم بتغيير كثير مع أن إسناد الفعل إلى غير ما هو له شائع في كلام البلغاء لاسيما في كلام الله إلا على تفكر فإن العقل يتحير ومن هذا القبيل قوله تعالى: ﴿وما أنا عليكم بحفيظ﴾ [الأنعام: ١٠٤] أي وما أنا منذر والله هو الحفيظ عليكم قال المص هناك وهذا الكلام ورد على لسان الرسول عليه السلام وقال صاحب التلخيص هو عطف على محذوف قبل قوله ﴿وبشر﴾ أي أنذر الكافرين بالنار وبشر الذين آمنوا ولا يبعد أن لا يكون الدوام للعطف فيكون كلاماً مبتدأ مسوقاً للأمر بتبشير المؤمنين أثر ترهيب المشركين لما ذكره من جري العادة الإلّهية من أن يشفع الترغيب الخ وصاحب التلخيص يضطر إلى أن يقال جملة ﴿انذر﴾ [يونس: ٢] جملة ابتدائية و﴿بشر﴾ عطف عليه.

قوله: (وإنما أمر الرسول عليه السلام) هذا إن قيل إن الخطاب مختص به عليه السلام كما هو الظاهر المتبادر فيعلم حكم عالم كل عصر أو كل أحد يكون الخطاب له خطاباً لأمته ما لم يكن خصيصاً به عليه السلام وقد صرح به المص في قوله تعالى: ﴿يا أيها النبي إذا طلقتم النساء﴾ [الطلاق: ١] الآية.

قوله: (أو عالم كل عصر) فيدخل الرسول عليه السلام دخولاً أولياً وفيه إشارة إلى أن الخطاب المشافهة عام للمعدومين فضلاً عن الموجودين الغائبين وقد مر الكلام فيه في قوله تعالى: ﴿يا أيها الناس اعبدوا﴾ [البقرة: ٢١] وليس التعميم بمختص بمذهب مالك.

قوله: (أو كل أحد يقدر على البشارة بأن يبشرهم) فعلى التقديرين يكون الخطاب على غير أصله وهو كونه لمعين فيكون الخطاب فيهما لغير معين فيكون ضمير الخطاب المستتر في ﴿بشر﴾ [آل عمران: ٤٧] مجازاً مرسلاً أو استعارة مصرحة والعموم الشمولي مستفاد من القرينة وإلا فيفيد الشمول البدلي فيراد به فرد غير معين وقد أوضحنا هذا المقام في شرح الرسالة العلمية بعون الله الملك العلام.

قوله: (ولم يخاطبهم بالبشارة) أي المؤمنين.

قوله: (كما خاطب الكفرة) أي بحسب الظاهر على تقدير. **قوله: (تفخيماً لشأنهم)** فإن من حصل له ما يسره من الاعلام بإرسال الخبر إليه ادخل في التعظيم من اعلامه بندائه لا سيما إرساله بالرسول الأكرم الأفضل فلا إشكال بأن لذة المخاطبة بما يسره أبلغ في التعظيم ولو خوطبوا به لكان تعظيماً أيضاً ولذا قال المصنف في تفسير قوله تعالى: ﴿يا أيها الناس اعبدوا﴾ [البقرة: ٢١] وجبراً لكلفة العبادة بلذة المخاطبة وقوله وايذاناً بأنهم الخ من جملة العلة فلا ريب في أن المجموع لا يحصل إلا بالطريق المذكور وأما خطاب الكفار فخطاب المعاتبة.

قوله: (وايذاناً بأنهم احقاء) بالمد جمع حقيق بمعنى كثير الاستحقاق.

قوله: (بأن يبشروا ويهنئوا بما أعد لهم) من التهنئة مضارع مجهول مثل يبشروا كعطف تفسير له لأن التهنئة يراد به البشارة أيضاً وإلا فأصل معناه التبريك وهو غير التبشير فحينئذٍ يكون لازم معناه قوله **(وقرىء ﴿وبشر﴾ [البقرة: ٢٥] على البناء للمفعول عطفاً على ﴿اعدت﴾**

قوله: وإنما أمر الرسول أو عالم كل عصر أو كل أحد يقدر الخ وفي الكشاف يجوز أن يكون المراد بالمأمور بقوله وبشر رسول الله ﷺ وأن يكون كل أحد كما قال عليه الصلاة والسلام بشر المشائين إلى المساجد في الظلم بالنور التام يوم القيامة لم يأمر بذلك واحداً بعينه وإنما كل أحد مأمور به وهذا الوجه أحسن وأجزل لأنه يؤذن بأن الأمر لعظمه وفخامة شأنه محقوق بأن يبشر كل من قدر على البشارة به.

قوله: عطف على ﴿اعدت﴾ وفي بعض شروح الكشاف فعلى هذا يدخل في حيز الصلة ويكون بشارة للمؤمنين بالخلاص عنها ويكون من جملة تنكيل الكافرين فإن الإحسان إلى العدو مما يعم العدو.

[البقرة: ٢٤]) وعطفه على ﴿اعدت﴾ لكون ﴿بشر﴾ في قوة اعدت الجنة للمؤمنين فالمسند إليهما متقابلان فيكون الجامع وهمياً.

قوله: (فيكون استئنافاً) أي يكون ﴿أعدت للكافرين﴾ استئنافاً بيانياً كأنه قيل لمن أعدت وما أعد لغيرهم أو استئناف نحوي إذ في تقرير السؤال نوع ركاكة ولا منشأ للسؤال عن المعطوف ظاهراً وإنما حمله على الاستئناف إذ الحال لا يسوغ في المعطوف.

قوله: (والبشارة) بكسر الباء اسم مصدر في الصحاح بشرت الرجل ابشره بالضم بشوراً من البشرى وكذلك الابشار وبشر ثلاث لغات والاسم البشارة والبشارة بالضم والكسر والبشارة بالفتح الجمال.

قوله: (الخبر السار) المراد بالخبر الأخبار لا الكلام الخبري بقرينة فأخبروه الخ فالبشارة اسم مصدر كالسلام بمعنى التسليم وهذا أي كون البشارة بمعنى الإخبار السار الخبر هو الصحيح وقيل إنها في اللغة مطلق الخبر لكنها غلبت في الخبر نقل عن الراغب أنه قال البشرة ظاهر الجلد والأدم باطنه قيل وفي كلام ابن قتيبة عكسه وتبعه بعض اللغويين وبشرته أخبرته بسار بسط وجهه وذلك أن النفس إذا سرت انتشر الدم فيها انتشار الماء في الشجر فيبسط الوجه وغصونه.

قوله: (فإنه يظهر أثر السرور في البشرة ولذلك قال الفقهاء البشارة هو الخبر الأول

قوله: فيكون استئنافاً يعني لكونه معطوفاً على ﴿اعدت﴾ [البقرة: ٢٤] وهو مستأنف يكون استئنافاً لأن المعطوف يكون في حكم المعطوف عليه.

قوله: فإنه يظهر أثر السرور في البشرة قال الراغب بشرت الرجل وأبشرته أخبرته بسار بسط بشرة وجهه وذلك أن النفس إذا سرت انتشر الدم انتشار الماء في الشجرة وبين هذا الالفاظ فروق فإن بشرته بالتخفيف عام وأبشرته نحو أحمدته وبشرته على التكثير واستبشر إذا وجد ما ينشره من الفرح قال تعالى: ﴿ويستبشرون بالذين لم يلحقوا بهم من خلفهم﴾ [آل عمران: ١٧٠].

قوله: عتق أولهم لأنه هو الذي اظهر سروره بخبره دون الباقين ولو قال مكان بشرني أخبرني فأخبروه فرادى عتقوا جميعاً لأنهم جميعاً أخبروه فعلى التهكم يعني الاستعارة التهكمية استعيرت البشارة للنذارة بجامع التضاد فإن كلا منهما يوصف بمضادة الآخر فتنزل تضادهما منزلة التناسب قصداً للتهكم ثم سرت الاستعارة إلى فعل الأمر فصارت تبعية تهكمية وفي الكشاف وأما ﴿فبشرهم بعذاب أليم﴾ [آل عمران: ٢١] فمن العكس في الكلام الذي يقصد به الاستهزاء الزائد في غيظ المستهزأ به وتألمه واغتمامه كما يقول الرجل لعدوه أبشر بقبل ذريتك ونهب مالك ومنه قوله فأعتبوا بالصيلم أوله:

غضبت تميم أن يقتل عامر ... يوم النسار فأعتبوا بالصيلم

النسار جبال صغار كانت الوقعة عندهما وقيل ماء لبني عامر فأعتبوا أي أزيل عتبهم كما شكى بمعنى أزال شكايته والصيلم الداهية وقيل السيف من الصلم وهو القطع مع استئصال المعنى أن تميماً غضبوا بقبل عامر فأعتبناهم أي أرضيناهم بالقتل والسيف جعل الإسخاط إرضاء تهكماً واستهزاء.

حتى لو قال من بشرني بقدوم ولدي فهو حر فأخبروه فرادى عتق أولهم ولو قال من أخبرني عتقوا جميعاً) بيان وجه تسميته وسره ما ذكر آنفاً قوله فإنه يظهر الخ قرينة على أن مراده الخبر السار الذي يحدث السرور للمخبر به في الحقيقة مع كون المخبر به غافلاً عما أخبر به وكذا قوله ولذلك قال الفقهاء يدل على أن مراده ذلك فلا فرق بين كلام المصنف والكشاف ولم يذكر الصدق لأن السرور حصل بمجرد الإخبار السار صادقاً كان أو كاذباً وزواله بعد ظهور خلافه فيما إذا كان كاذباً لا يضر والقول بأن تغير بشرة الوجه لا يحصل بدون الصدق خلاف الوجدان الصادق إذ البقاء ليس بشرط في تحقق البشارة اللغوية مع أن السرور لا يزول لعدم ظهور كذبه نعم كون السرور تاماً إنما هو بصدقه فمن شرط كون الخبر صادقاً فقد اعترفوه الكامل لا لكونه شرطاً في اللغة إذ اختصاص البشارة بالصدق اصطلاح فقهي وبيان الشيخين ليس على اصطلاحه وإنما ذكر مسألة العتق توضيحاً لدلالة اللفظ على السرور وكون المخبر به غافلاً عما أخبر به حيث فرقوا بين قوله من بشرني وقوله من أخبرني الخ ولو قيل المراد بالسرور السرور التام وهو لا يكون إلا بالصدق فلا يحتاج إلى ذكر الصدق ومن ذكره لمزيد التوضيح لم يبعد لكن التعميم إلى جميع الأفراد هو المناسب لمقام التعريف قوله فأخبروه فرادى فيه إشارة إلى أنهم لو أخبروه جميعاً عتقوا كلهم لأنهم بشروه جميعاً وإنما لم يتعرض له لأن كون المخبر به غافلاً عما أخبر به وشرطه ذلك واضح فيما ذكر قوله فرادى جمع فرد على خلاف القياس وقيل جمع فردان وفردى مثل سكارى جمع سكران وسكرى والأنثى فردة وفردى كما في المصباح ولو قال أخبرني عتقوا جميعاً سواء أخبروه فرادى أو جميعاً أو أخبروه بعد علم مولاهم أولا خلافاً لمالك فإنه قال من أخبرني عتق الأول فإن المراد البشارة كما يشهد به العرف والجمهور قالوا إن الإخبار في المتعارف ذكر الكلام الخبري ويراد به معناه سواء أفاد العلم أو لا وقد يذكر الكلام الخبري ولم يقصد به افادة مضمون الجملة ولا أنه عالم به فيراد به معنى آخر مناسب للمقام لكن ليس ما نحن فيه من هذا القبيل ولما كان أكثر الاختلاف بين الحنفية والشافعي وهم كانوا متفقين في هذه المسألة قال ولذلك قال الفقهاء أي الحنفية والشافعي ولم ينبه على خلاف مالك لما ذكرنا من أن معظم خلاف الشافعي مع الأئمة الحنفية كما لم ينبه على موافقته في المسألة الأولى لما عرفته فهاتان المسألتان بناء على المذهبين والاعتراض بمثل هذا في غاية السقوط وتسويد الصحائف بالخطوط.

قوله: (وأما قوله تعالى: ﴿فبشرهم بعذاب أليم﴾ [آل عمران: ٢١] **فعلى التهكم)** أي أنه استعارة تبعية تهكمية لأن البشارة عام في الإخبار السوء أيضاً وما وقع في تلخيص الجامع من أن البشارة في اللغة اسم لخبر يغير بشرة الوجه مطلقاً إلا أنه غلب استعمالها في الخبر السار وصار اللفظ حقيقة فيه حتى لا يفهم منه غيره يؤيد جانب الاستعارة ولا ينفيه كما زعم وتقرير الاستعارة أنه نزل التضاد وهو الانذار هنا فإنه ضد التبشير وأن الحاصل في الكفار الانذار لكن نزل ذلك الانذار منزلة التبشير بواسطة التهكم والاستهزاء ولما نزل ذلك

التضاد منزلة التناسب بواسطة التهكم شبه الانذار بالتبشير فذكر اسم المشبه به وهو التبشير وأريد المشبه أي الانذار ثم اشتق من التبشير بمعنى الإنذار الفعل فقيل: ﴿فبشرهم بعذاب أليم﴾ [آل عمران: ٢١] والقرينة المفعول به والعلاقة المشابهة بالتأويل المذكور وليس العلاقة ووجه الشبه بين التبشير والإنذار هو التضاد أي كون كل منهما ضداً للآخر فإنا إذا قلنا للإنذار هو التبشير وأردنا التصريح بوجه الشبه لم يتأت لنا أن نقول في التضاد أو في مناسبة الضدية بل إنما يصح أن نقول هو أي الإنذار بشارة في إلقاء السرور ومعلوم أن الحاصل في المشبه هو ضد السرور أي الألم والحزن لكن نزلناه منزلة السرور بواسطة التهكم في النظم الكريم أو بواسطة التمليح في غيره لاشتراكهما في الضدية.

قوله: (أو على طريقة قوله تحية بينهم ضرب وجيع) أي قول الشاعر وهو عمرو بن معدي كرب من قصيدة طويلة أولها:

وخيل قد دلفت لها بخيل[1]

أراد بالخيل جماعة الفرسان ودلفت بمعنى دنوت وقربت للحرب تحية بينهم التحية ما يحيى به أحد المتلاقيين الآخر ويعظمه كالسلام ونحوه وجعل الضرب تحية ليس إلا للسخرية قيل ومنها أن ينزل ما يقع موقع شيء بدلاً عنه منزلته بلا تشبيه ولا استعارة كما في الاستثناء المنقطع وما يضاهيه سواء كان بطريق الحمل كما في قوله تحية بينهم أو بدونه كما في قوله فاعتبوا بالصيلم وليس هذا من المجاز لذكر طرفيه مراداً بهما حقيقتهما ولا تشبيهاً لأن التشبيه يعكس معناه ويفسده ومنه يعلم أنه لا يصح فيه الاستعارة أيضاً لابتنائها على التشبيه انتهى قوله ولا تشبيهاً الخ ضعيفاً لأن التشبيه ممكن بينهما كما يمكن بين التبشير والانذار والجبان والأسد بل الاستعارة أيضاً ممكن كما اختاره البعض في زيد أسد وقد سلف البيان في تفسير قوله تعالى: ﴿صُمٌّ بُكْمٌ عُمْيٌ﴾ والقول بأن الشاعر جعل إفراد التحية نوعين متعارفاً وهو الكلام الجاري فيما بين الناس لقصد الإكرام وغير متعارف وهو الضرب الوجيع يؤيد جانب الاستعارة إذ شأن الاستعارة كذلك كما حقق في محله فجعل

قوله: أو على طريقة قوله تحية بينهم ضرب وجيع والفرق بين هذا الوجه والوجه الأول أن التصرف في الأول بين البشارة والانذار حيث جعل انذارهم بشارة وفي الثاني بين العذاب والشيء السار حيث جعل سارهم عذاباً أليماً كما جعل تحيتهم ضرباً وجيعاً والحاصل أن التصرف على الأول في المتعلق فالبشارة على الأول مجاز مستعار استعارة تصريحية تبعية والعذاب حقيقة والعذاب استعارة مكنية حيث شبه العذاب بالشيء السار وأثبت له ما هو ملائم المشبه به وهو البشارة لا يظن من قولنا هذا أن قوله: «تحية بينهم ضرب وجيع» من باب الاستعارة بالكناية فإنه ليس منه بل هو من قبيل التشبيه البليغ مثل زيد أسد فالوجه في تشبيه طريقة بطريقة ما ذكر من جعل سارهم عذاباً أليماً كما جعل تحيتهم ضرباً وجيعاً.

---

(١) والباء في بخيل للتعدية.

الضرب الوجيع تحية إنما هو بواسطة التهكم فيكون استعارة أيضاً على التهكم فلا يحسن التقابل بلفظة أو اللهم إلا أن يقال إن البيت من قبيل الإسناد المجازي إذ إسناد ضرب وجيع إلى التحية إسناد إلى غير ما هو له كما أن إسناد وجيع إلى الضرب مجازي ففي البيت إسنادان مجازيان فيكون حينئذٍ إبقاء التبشير مراداً به معناه الحقيقي على ﴿بعذاب أليم﴾ [آل عمران: ٢١] مجازاً عقلياً إذ المجاز العقلي أعم من أن يكون في النسبة الإسنادية أو غيرها من النسب الإيقاعية فكما أن إسناد الفعل إلى غير ما حقه أن يسند إليه مجاز فكذا إيقاعه إلى غير ما حقه أن يوقع عليه مجاز لأنه جاز عن موضعه الأصلي فيكون مثل أجريت النهر فلا وجه لإنكار هذا في النظم الجليل وإن أمكن المناقشة في البيت فحينئذٍ يكون في الآية الكريمة وجهان الأول الاستعارة التهكمية وهو الأرجح الأبلغ والثاني المجاز العقلي فيحسن التقابل بين الوجهين ويحصل السلامة عن التكلف الذي أورده المحشون.

قوله: (والصالحات جمع صالحة وهي من الصفات الغالبة التي تجري مجرى الأسماء كالحسنة قال الحطيئة:

كيف الهجاء وما تنفك صالحة ... من آل لأم بظهر الغيب تأتيني)

الحطيئة بالحاء والطاء المهملتين مصغراً وفي آخره همزة واسمه جرول بن أوس والحطيئة من حطأته إذا لطمته لقربه[1] ولقصره وحقارة منظره وقيل إن رجله كانت محطوءة أي لا أخمص لها وقيل غير ذلك وكان ادرك خلافة عمر رضي الله تعالى عنه ولم يسلم وبنو لأم طائفة من قبيلة طيء كذا قيل قال مولانا خسرو قال ابن الأثير سبب قول الحطيئة إن النعمان دعا بحلة من حلل الملوك وقال للوفود وفيهم أوس بن حارثة بن لأم الطائي احضروا في غد فإني ملبس هذه الحلة أكرمكم فلما كان الغد حضروا إلا أوساً فقيل له لم

قوله: وهي من الصفات الغالبة التي تجري مجرى الأسماء يريد أن الصالحة من الصفات التي تستعمل من غير موصوف فكأنها ليس لها موصوف فيجري مجرى الاسم كالحسنة.

قوله: قال الحطيئة بالهمزة وهو الرجل القصير واللام أيضاً مهموز والباء في بظهر الغيب للمصاحبة متعلق بتأتيني أي تأتيني تلك الصالحة ملتبسة بالغيب عنهم والظهر مقحم لتأكيد معنى الغيب لأن الغائب كأنه وراء الظهر كما ورد في الحديث أفضل الصدقة ما كان عن ظهر غنى تأتيني خبر تنفك واسمه صالحة وذكر في التاريخ الكامل للمبرد في سبب قول الحطيئة إن وفود العرب حضروا بين يدي نعمان بن المنذر فدعا حلة من حلل الملوك وقال للوفود وفيهم أويس بن حارثة بن لأم الطائي أحضروا في غد فإني ملبس هذه الحلة أكرمكم فلما كان الغد حضروا إلا أويساً فقيل له في ذلك فقال إن كان المراد غيري فأجمل الأشياء بي أن لا أحضر وإن كنت المراد فسأطلب فلما جلس النعمان ولم ير أويساً طلب وقيل احضر آمناً مما خفت فحضر وألبس الحلة فحسده قوم من أهله وقالوا للحطيئة اهجه ولك ثلاثمائة بعير فقال كيف الهجاء البيت.

---

(١) قوله لقربه هكذا في النسخ التي بأيدينا والظاهر أنه تحريف من لقب به لقصره الخ اهـ لمصححه.

تتخلف فقال إن كان المراد غيري فأجمل الأشياء بي أن لا أحضر وإن كنت المراد فسأطلب فلما جلس النعمان ولم ير أوساً قال اذهبوا إليه وقولوا احضر آمناً مما خفت فحضر والبس الحلة فحسده قوم من أهله فقالوا للحطيئة أهجه ولك ثلاثمائة ناقة فقال كيف أهجو أحداً كل ما في رحلي حتى شسع نعلي منه وأنشد:

كيف الهجاء وما تنفك صالحة ... من آل لأم بظهر الغيب تأتيني

قوله تأتيني خبر ما تنفك وبظهر الغيب متعلق به على أن الباء للملابسة أي تأتيني ملتبسة بالغيب فأقحم الظهر مبالغة فيه حيث جعل له ظهر يستند إليه ويتقوى به والشاهد في صالحة حيث ذكرها بلا موصوف والمراد بها في البيت الوطأة الصالحة أي الحسنة قيل والظهر مقحم مبالغة أو استعارة بمعنى خلف الغيب وفيه مبالغة أيضاً قيل وذكر في مجازاة الآثار النبوية أن هذا القول مجاز أي قوله عليه السلام لا صدقة إلا عن ظهر غنى مجاز لأن المراد بذلك أن المتصدق إنما يجب عليه الصدقة إذا كانت له قوة من غنى فالظهر هنا كناية عن القوة فكان المال للغنى بمنزلة الظهر الذي عليه اعتماده ولذلك يقال فلان ظهر فلان إذا كان يتقوى به ويلتجئ إليه في الحوادث انتهى والحاصل أن الظهر ليس بمقحم وعن هنا ذهب بعضهم إلى أن الظهر هنا ليس بمقحم وشنع فقال فمن قال إنه مقحم ثم بين له فائدة الكناية لم يصب انتهى والظاهر أن مراده الترديد بين كونه مقحماً وبين عدم كونه مقحماً بل كناية لأنه بالنظر إلى أصل المعنى لا يحتاج إليه فيكون مقحماً لتحسين اللفظ وبالنظر إلى إفادة المبالغة لا يكون مقحماً بل يكون كناية والبعض يدعي أن الاقحام بحسب اللغة لا ينافي الكناية بحسب البلاغة توضيحه أنه لا حاجة إلى لفظ الظهر لحصول المعنى الأصلي للكلام بدونه لكن زيد فيه ليكون كناية فتحصل هذه الفائدة فالقائل الذي هو صاحب الكشف مصيب في ذلك انتهى وهذا البيان يقتضي أن يكون الظهر اطناباً لا مقحماً وشتان ما بينهما فالوجه ما قررناه أولاً فاحفظ هذا البيان فإنه ينفعك في كل موضع ذكر فيه لفظ الظاهر.

قوله: (وهي من الأعمال ما سوغه الشرع وحسنه وتأنيثها على تأويل الخصلة أو الخلة) وهي أي الصالحة ما سوغه الشرع أي جوزه وأباحه تفعيل من ساغ الشيء إذا سهل دخوله في الحلق قال تعالى: ﴿ولا يكاد يسيغه﴾ [إبراهيم: ١٧] ثم تجوز به عن الإباحة لأنها سهل التناول شرعاً فمطلق السهولة مشتركة فالمراد بالتجوز استعارة ويحتمل كونه مجازاً

قوله: وهي من الأعمال ما سوغه الشرع وحسنه قال صاحب الكشاف والصالحة كل ما استقام من الأعمال بدليل العقل والكتاب والسنة زاد قوله بدليل العقل إشارة إلى مذهبه من أن الحسن عنده ما حسنه العقل فالعقل حجة مستقلة عند المعتزلة فترك القاضي رحمه الله ذلك الزائد لما أن أهل السنة على أن الحسن والقبح ما شرعيان فالحسن ما حسنه الشرع والقبح ما قبحه الشرع.

قوله: وتأنيثها على تأويل الخصلة أو الخلة يعني بكون موصوفها الخصلة أو الخلة أقول يجوز أن تكون تاؤها للنقل من الوصفية إلى الاسمية كالنطيحة للكبش المنطوح الذي مات من النطح.

مرسلاً بعلاقة الاطلاق والتقييد ذكر المقيد وأريد المطلق ثم أريد به المقيد الآخر إما مجازاً فيكون المجاز بمرتبتين أو لكونه فرداً من المطلق ثم شاع وصار حقيقة عرفية قوله وحسنه بمنزلة الفصل يخرج المباح الذي لا يترتب عليه ثواب ولا عقاب فبقي المندوب والوجوب وأما المباح بمعنى الاذن الشرعي فشامل للوجوب وأخويه ولم يكتف بما حسنه الشرع مع أنه اخصر ليكون التعريف مشتملاً لمنزلة الجنس والفصل معاً وفيه تنبيه على أن الحسن ما حسنه الشرع وهو مذهب الأشاعرة وقد فصل في فن الأصول وتأنيثها على تأويل الخصلة أو الخلة بفتح الخاء وتشديد اللام بمعنى الخصلة فالترديد لمجرد التخيير في العبارة والمراد أن ما سوغه الشرع وإن كان مذكراً لكنه عبر بالتأنيث لتأويله بالخصلة وهذا هو الملائم لكونها من الصفات الغالبة وقيل بأن قدر موصوفها الخصلة أن الخصلة الصالحة ثم للغلبة ترك ذكره ولا يخفى ضعفه وإنما لم يقل إن التاء للنقل من الوصفية إلى الاسمية إذ التاء من المنقول عنه على ما فهم من تقريره وقيل لأنه قد يوصف وهذا مخالف لما سلف من هذا القائل حيث قال فأجروه مجرى الأسماء الجامدة في عدم جريه على الموصوف ولما قال بعض المحشين يعني صارت بحيث توصف ولا توصف به إلا أن يتكلف ويقال إن الكلام محمول على الأكثر لا على الكلي ولا يخفى بعده.

قوله: والللام فيها للجنس قال صاحب الكشاف فإن قلت أي فرق بين لام الجنس داخلة على المفرد وههنا داخلة على المجموع قلت إذا دخلت على المفرد كان صالحاً لأن يراد به الجنس إلى أن يحاط به وأن يراد به بعضه إلى الواحد منه فإذا دخلت على المجموع صلح أن يراد به جميع الجنس وأن يراد بعضه لا إلى الواحد لأن وزانه في تناول الجمعية في الجنس وزان المفرد في تناول الجنسية والجمعية في جمل الجنسية لا في وحدانه وتقريره أن الماهية إذا اشتركت بين كثيرين كان الدال عليها لام الجنس والماهية المشتركة لا توجد إلا في ضمن الافراد فإن دخلت اللام على المفرد كالرجل إذا كان لم يكن معهوداً جاز أن يراد به جميع الافراد إلى أن يحاط بها وأن يراد بعضه إلى الواحد فإن الماهية كما تتحقق في كثيرين تتحقق في فرد وإن دخلت على الجمع صلح أن يراد به جميع الجنس يعني محاطاً به وأن يراد به لا إلى الواحد وهذا يشير إلى أنه يجوز إلى الاثنين وكأنه اختار أن الاثنين جمع كما فوقهما وتحقيق قوله إلى الواحد ولا إلى الواحد ما قيل في أصول الفقه من أن ما ينتهي إليه الخصوص نوعان الواحد في المفرد والثلاثة في الجمع.

قوله: لأن وزانه في تناول الجمعية في الجنس وزان المفرد في تناول الجنسية دليل على الانتهاء إلى الواحد في المفرد وإلى غير ذلك الواحد في الجمع فإن اللام إذا دخلت في المفرد أفادت استغراق افراد الجنس وإذا دخلت في الجمع أفادت استغراق الجموع وكانت الجموع آحاد الجمع الداخل عليه اللام فكما أن المفرد ينتهي إلى واحد من أفراده كذلك الجمع ينتهي إلى واحد من أفراده وهي الجموع خلا أنه ثلاثة عند من يقول أدنى الجمع ثلاثة واثنان عند من يقول اثنان فقوله والجمعية في جمل الجنس لا في وحدانه بيان ذلك فيكون جمل الجنس افراد الجمع الداخل عليه اللام والوحدان افراد المفرد كذلك فكان استغراق المفرد اشمل من استغراق الجمع بواحد أو اثنين على المذهبين بهذا الاعتبار ويؤيده قول ابن عباس رضي الله عنهما في قوله تعالى: ﴿آمن

قوله: (واللام فيها للجنس) المراد به لام الاستغراق أي جميع ما يسوغ ويحسن أن يفعله المكلف بالنظر إلى حاله كالغني والفقر والصحة والمرض والحضر والسفر والحر والعبد والذكر والأنثى وغير ذلك مثلاً فيفعل الغني جميع ما يجب عليه كالزكوة والحج مع الصلاة والصوم والفقير يفعل الصلاة والصوم وقس عليه ما عداهما من المريض والصحيح والحر والعبد قال المص في سورة آل عمران في قوله تعالى: ﴿يا أيها الذين آمنوا اتقوا الله حق تقاته﴾ [آل عمران: ١٠٢] حق تقوى وما يجب منها وهو استفراغ الوسع في القيام بالمواجب والاجتناب عن المحارم كقوله تعالى: ﴿فاتقوا الله ما استطعتم﴾ [التغابن: ١٦] الآية أشار إلى أن لكل مكلف حق تقوى يغاير لمن عداه وبهذا يندفع كثير من الاشكال منها أن المراد بالصالحات ليس جنس الجمع مطلقاً وإلا لكفى الأقل وهو ثلاثة من الأعمال أو الاثنان ولا الجنس كله لامتناع أن يؤتى به أحد وإن قصد التوزيع عاد المحذور وهو أن يكفي من كل ثلاثة أعمال أو اثنان بل أقل بناء على انقسام الآحاد على الآحاد وجه الاندفاع هو أنا نحتار أن المراد الجنس كله لكن لا بالنسبة إلى كل فرد فرد بل إلى كل مكلف بالنظر إلى حاله والقرينة على هذه الإرادة قوله تعالى: ﴿فاتقوا الله ما استطعتم﴾ [التغابن: ١٦] الآية وما ثبت في الشرع لا حرج في الدين فيجب على المكلف جميع ما يجب عليه بالنظر إلى حالة اليقين هذا في الوجوب الشامل للفرض وأما المندوب فلا حرج فيه والغني والفقير والأمراء والعلماء سواء فيه فعلم أن الاستغراق المشار إليه بالجنس عرفي لا حقيقي نحو جمع الأمير الصاغة والقول بأن إرادة البعض متعين فيكون للعهد الذهني ضعيف لأنه إن أراد بالنسبة إلى كل فرد بالنسبة إلى حاله فلا يخفى فساده إذ الجموع بالنظر إلى حاله معتبر البتة وإن أراد بالنسبة إلى كل مكلف بدون تقييد بالنظر إلى حاله فذلك البعض متفاوت في المكلفين فيؤول إلى الاستغراق العرفي إذ لا أحد يجب عليه بعض الأحكام بدون ملاحظة حاله فإذا لوحظ حاله يكون ذلك البعض كلا بالنظر إليه على أنه يجوز أن يوجد واحد من المكلفين يجب عليه كل الأحكام بأسرها فلا يتناول العهد الذهني له والمؤمن الذي لم يعمل اصلاً أو عمل عملاً واحداً أو آمن ومات قبل أن يعمل أو بلغ ومات قبل أن يعمل فمعرفة كونه مبشراً من موضع آخر والفرق بين المفرد المحلى بلام الاستغراق والجمع المحلى بلامه واستغراق المفرد اشمل من استغراق الجمع والكلام عليه مذكور في المطول مفصلاً وليس هنا محل تفصيله.

الرسول بما أنزل إليه من ربه والمؤمنون كل آمن بالله وملائكته وكتبه ورسله﴾ [البقرة: ٢٨٥] أن كتابه أكثر من كتبه ومن فوائد الفاضل أكمل الدين أن ثمة اعتبار آخر وهو أن افراد المفرد المعرف بالنسبة إلى الآحاد الموهومة والمحققة أكثر من افراد الجمع بالضرورة لأن أي جماعة توهم فآحاد المفرد أكثر منها وأما بالنسبة إلى المحققة فقد وقد فثبت أنها أكثر في الجملة وهذا كاف في ثبوت كون استغراق المفرد اشمل وللأصوليين في جانب القلة مناقشة حيث يقولون إنه يبطل الجمعية ويبقى الجنس ويتعلق الحكم به قل أو كثر حتى إذا حلف لا يتزوج النساء حنث بتزوج واحدة وعليه قوله تعالى: ﴿لا يحل لك النساء من بعد﴾ [الأحزاب: ٥٢].

قوله: (وعطف العمل على الإيمان مرتباً للحكم عليهما اشعار بأن السبب في استحقاق هذه البشارة مجموع الأمرين والجمع بين الوصفين) أي عطفه في ضمن عطف ﴿عملوا﴾ [البقرة: ٢٥] على جملة ﴿آمنوا﴾ [البقرة: ٢٥] وإنما اختار هذه المسامحة لأن البيان المذكور إنما يحصل به قوله مرتباً اسم فاعل والمراد بالحكم التبشير بقرينة قوله في استحقاق هذه البشارة والبشارة وإن تقدمت لكن تعلق الحكم بالمشتق يفيد علية مأخذ الاشتقاق فهي متقدمة بالذات ولو أريد بالحكم الحكم ﴿بأن لهم جنات﴾ [البقرة: ٢٥] الآية لاستغنى عن هذا التكلف قوله هذه البشارة باعتبار كون البشارة بها واطلاق الحكم يشعر بذلك إذ لا حكم في التبشير معلل حتى يعلل به إلا بتأويل مجموع الأمرين أي الإيمان والعمل والمراد أن السبب العادي بمقتضى الوعد الإلَهي في استحقاق هذه البشارة على وجه الكمال بحيث لا يشوبه مؤاخذة ولا معاتبة مجموع الأمرين وأما الإيمان وحده وإن كان منجياً سبباً لاستحقاق البشارة المذكورة لكن يخاف عليه سبق العذاب في دار الحجاب فلا يوجد في الإيمان وحده سبب استحقاقها على وجه الكمال لا مطلقاً فلا إشكال بأنه مذهب المعتزلة وأنه تبع فيه الزمخشري كيف لا وقد صرح المص في كتابه أن الإيمان منج وحده كما هو مذهب أهل السنة والقول بأن العمل جزء من الإيمان عند الشافعي وهو مذهب المص ضعيف لأن مرادهم الإيمان الكامل ألا يرى إلى قوله وفيه دليل على أن الأعمال الخ فإنه صريح في أن الإيمان هو التصديق عندهم والعمل خارج عنه.

قوله: (فإن الإيمان الذي هو عبارة عن التحقيق والتصديق اس والعمل الصالح كالبناء عليه ولا غناء بأس لا بناء عليه ولذلك قلما ذكرا مفردين وفيه دليل على أنها خارجة عن مسمى الإيمان) عن التحقيق أي التصديق على وجه اليقين إذ هو مصدر حققه إذا صدقه كما

قوله: ولا غناء بأس لا بناء عليه مصراع موزون فكأنه صدر لا على سبيل القصد قال الراغب قلما ذكر الله الإيمان إلا قرن به الأعمال الصالحة تنبيهاً على أن الاعتقاد لا يغني من العمل فالعلم أس والعمل بناء ولا غناء بالأس ما لم يكن بناء كما لا بناء ما لم يكن اس ولذلك قيل لولا العلم لم يكن عمل ولولا العمل لم يطلب العلم فإذا حقهما أن يتلازما قال الطيبي مذهب السلف الصالح بخلافه كما نص في شرح السنة وفيه دليل أي وفي عطف العمل على الإيمان دليل على أن العمل ليس جزءاً من الإيمان بل هو خارج عن حقيقته لأن الأصل في العطف أن لا يعطف الشيء على نفسه وعلى ما هو داخل فرداً منه أو جزءاً وإنما قال إذ الأصل لأنه قد يعطف على الشيء ما هو داخل فيه كعطف الروح على الملائكة في قوله عز وجل: ﴿تنزل الملائكة والروح﴾ [القدر: ٤] والمراد منه جبريل عليه السلام والغرض من مثل هذا العطف التنويه لشأن المعطوف واشعار بأنه لكمال شأنه كأنه حقيقة أخرى ليس من جنس المعطوف عليه وأنه ليس من مشمولاته فلا يفي في احضاره لفظ المعطوف عليه بل لا بد لاحضاره لفظ آخر دال على خصوصه كالمسك من بين جنس الدماء ولذا قيل:

فإن تفق الأنام وأنت منهم ... فإن المسك بعض دم الغزال

وكالعنب من بين الفواكه ولذا لا يحنث بأكله من حلف على أن لا يأكل فاكهة أو التحقير له كما في ضده.

في القاموس وقيدنا باليقين إذ الظن الغالب لا يعتبر في الإيمان عند الشافعي فقوله والتصديق عطف تفسيري له ولو عكسه لكان اظهر واكتفى به لأنه ركن اعظم لا يحتمل السقوط أصلاً بخلاف الإقرار للمتمكن منه فإنه ركن يحتمل السقوط والقرينة على أن الإقرار ركن عنده ما ذكره صريحاً في قوله تعالى: ﴿الذين يؤمنون بالغيب﴾ [البقرة: ٣] من قوله ولعل الحق هو الثاني الخ وعدم ذكره هنا لما ذكرناه ويحتمل أن يكون إشارة إلى قول آخر وهو أن التصديق بالغيب كاف والإشارة إلى القولين في الموضعين من عادة الشيخين فلا وجه للإشكال بأن هذا مخالف لما اختاره فيما سبق والبعض حمل التحقيق على التصديق بالقلب والتصديق على الإقرار اللساني وهذا جيد إذا صح استعمال ذلك بل التصديق من أفعال القلب[1] أصل واس أي موقوف عليه لصحة الطاعات والمبرات والعمل الصالح ويدخل فيه التروك كالبناء عليه وإنما قال كالبناء عليه مع قوله أصل من غير تشبيه لأن البناء الحقيقي غير متحقق فيه بخلاف الأصالة في الإيمان وأما اس ففيه تشبيه بليغ للمبالغة فيه ولو ترك التشبيه هنا أيضاً لكان له وجه لكن اختير التشبيه هنا تنبيهاً على الفرق بين المطلبين ولا غناء بفتح الغين المعجمة والمد الفائدة أي لا فائدة ولا اعتبار بأس اعتباراً معتداً به فالنفي راجع إلى الكمال مثل قوله عليه السلام لا صلاة لجار المسجد إلا في المسجد وهذا كثير شائع والقرينة على ذلك قوله وفيه دليل على أنها خارجة الخ فإنه صريح في أن الأس وحده كاف وقد صرح به في بعض المواضع كما سلف بيانه أي[2] وفيه أي في عطف العمل على الإيمان دليل على أنها أي الأعمال خارجة عن حقيقة الإيمان الشرعي المنجي عن العذاب المخلد والكافي في دخول الجنة وهذا مع كونه معلوماً مشهوراً عند أهل السنة قد صرح المص طاب الله ثراه في بعض المواضع فما وجه من قال إن أراد خروجه عن مسمى الإيمان المنجي في الشرع فممنوع وإن أراد خروجه عن الإيمان اللغوي فقليل الجدوى فما معنى اعتبار المعنى اللغوي هنا[3] فهل هذا إلا تعصب ولا يناسب مثل هذا في العلوم الشرعية لا سيما في أساسها والمراد خروج مطلق العمل الشامل للمندوب كما عرفته فح يكون إشارة إلى رد بعض المعتزلة القائلين بدخول جميع الأعمال وإن أريد خروج الأعمال الواجبة كما هو مذهب بعض المعتزلة فالدلالة على ذلك إما بأن يقال إنه يلزم من عدم اعتبار العلم في الإيمان عدم اعتبار الخاص فيه إذ انتفاء العام يستلزم انتفاء الخاص فلا يعرف وجه قول من قال إنه لا يلزم من عدم اعتبار العام في الإيمان عدم اعتبار الخاص فيجوز عطف العمل العام على الإيمان لمغايرته له وخروجه عنه مع دخول خواصه فيه وهي الواجبات انتهى كما أن انتفاء الجوهر وخروجه عن ماهية شيء يستلزم

---

(١) وفي شرح العقائد لا خفاء في أن المعتبر في التصديق عمل القلب.

(٢) الظاهر زيادة أي لمصححه.

(٣) مع أن مع الشائع في العرف الإيمان الشرعي ما لم يصرف عنه صارف لا سيما في كلام الله تعالى وأن قول المص إن الإيمان أصل واس الخ صريح في إرادة الإيمان الشرعي فما هذا الترديد القبيح.

خروج كل أخص من الجوهر من تلك الماهية كذلك خروج العمل العام عن الإيمان يستلزم خروج كل أخص من الإيمان ولك أن تقول إن المراد بالعمل الصالح هو الواجبات لكونها فرداً كاملاً منه فوجه الدلالة حينئذٍ ظاهر.

قوله: (إذ الأصل أن الشيء لا يعطف على نفسه وما هو داخل فيه إن لهم منصوب بنزع الخافض وافضاء الفعل إليه أو مجرور بإضماره مثل الله لافعلن) لا يعطف على نفسه وإن عطف في بعض المواضع كعطف الدين على الملة فباعتبار التغاير الاعتباري لنكتة دعت إليه لكنه خلاف الأصل قيل هذا ناظر إلى كون الإيمان نفس الطاعات لأن المعتزلة نقل عنهم أنهم يدعون نقل الإيمان في الشرع إلى فعل الطاعات كما قرر في كتب الأصول وهذا مع كونه غير مشهور عنهم لا يلائم قوله وفيه دليل على أنها خارجة عن مسمى الإيمان فالوجه أن ذكره تمهيد لقوله وما هو داخل فيه لأنه ناظر إلى كون العمل جزءاً منه فرده بأنه لو كان جزءاً منه لما عطف عليه وهذا دليل اقناعي ظني ولنا دليل يفيد اليقين مذكور في علم الكلام وأصل أن لهم بأن لهم لأن التبشير يتعدى بالباء وفي محله بعد الحذف قولان فقال سيبويه والفراء إنه منصوب بنزع الخافض وقال الخليل والكسائي إنه مجرور بإضماره فللإشارة إلى هذا الاختلاف ردد في توجيه الإعراب.

قوله: (والجنة المرة من الجن وهو مصدر جنه إذا ستره ومدار التركيب على الستر) أي مصدر بناء المرة سيأتي وجه اختياره ومدار التركيب أي التركيب من الجيم والنون ومعنى مداره لا ينفك عنه كالجنين لكونه ولداً مستوراً في بطن أمه والجنان بفتح الجيم أي القلب والمجنون لكونه مستور العقل والجنة بضم الجيم والجن وهذا مثل ما قال فيما مضى ولو استقريت الألفاظ وجدت كلما فاؤه نون وعينه فاء دالاً على معنى الذهاب لكنه تفنن هنا فقال ومداره الخ ومراده ولو استقريت الألفاظ وجدت كلما فاؤه جيم وعينه نون دالاً على معنى الستر.

قوله: (سمي به الشجر المظلل لالتفاف أغصانه للمبالغة) به أي بالجنة تذكيره لكون التاء مصدرية الشجر المظلل صفة بيان للواقع أو احتراز عن الشجر الواقع في محل لا يكون له ظل أو لعدم التفاف أغصانه كما هو الظاهر من قوله المظلل لالتفاف أغصانه أي اتصال بعضها ببعض للمبالغة بجعل الذات عين المصدر حيث سمي الشجر القائم بذاته بالمصدر.

قوله: إن لهم منصوب بنزع الخافض تقديره بأن لهم وحذف الجار من أن وإن كثير في الكلام.

قوله: المرة من الجن بالفتح وهو الستر ومعنى تسميته بالمرة منه الاشعار بأن أغصان أشجاره لفرط التفافها كأنها سترة واحدة.

قوله: ومدار التركيب على الستر كالجنة بالضم والمجنة لأنهما يستر بهما في الحروب والجنان بالفتح لأنه عضو مخفي والجنون لما فيه من ستر العقل والجن لأنهم مستورون عن أعين الناس والجنين للولد الذي في بطن أمه لاستتاره فيه.

قوله: (كأنه ستر ما تحته سترة واحدة) وهي أبلغ من الستر تدريجاً وإنما قال كأنه لأنه لا يستره سترة واحدة في الواقع بل يشبه ذلك فلما كان في الستر تاماً كاملاً سمي بالمصدر مجازاً كأنه تجسم من الستر فكان عين ستر وقيده بالواحدة للإشارة إلى معنى التاء وإلى منشأ المبالغة التامة في التعبير بالمصدر مبالغة وفي تعبيره بالتاء مبالغة أخرى.

قوله: (قال أي زهير[1]:

كأن عيني في غربي مقتلة ... من النواضح تسقي جنة سحقا

أي نخلاً طوالاً) والغرب الدلو الكبير والمقتلة بصيغة اسم المفعول من تفعيل القتيل الذي بمعنى الناقة التي كثر استعمالها حتى سهل انقيادها النواضح جمع ناضح وهو البعير الذي يستقى عليه ويستعمل في إخراج الماء من الآبار سحقاً بضمتين جمع سحوق وهي النخلة الطويلة المرتفعة جداً بالغ في تتابع دموع عينه وقال كأن عيني كائنان في دلوين عظيمين لناقة مذللة من السواقي تسقي جنة أي نخلاً سحقاً طوالاً اختار الغرب وهي الدلو العظيمة وثناها أشعاراً بدوام الانسكاب بتعاقبهما في المجيء والذهب إذ لا تزال تصب واحدة وترسل أخرى وذكر المقتلة لأنها تخرج الدلو ملآن ووصفها بأنها من النواضح المتمرنة على العمل وأورد الجنة الدالة على الكثرة والالتفاف والنخيل المفتقرة إلى الماء الكثير والسقي الوفير لا سيما السحق منها كذا بينه شراح الكشاف قيل وفي جعل عينيه في الغربين دون أن يجعلهما غربين كناية لطيفة كان ما ينصب من الغربين ينصب من العينين ومحل الاستشهاد جنة حيث اطلق على الشجر بدون الأرض.

قوله: (ثم البستان) عطف على الشجر.

قوله: كأن عيني البيت لزهير أورده استشهاداً بما فيه على أن المراد بالجنة الشجر المظلل الملتف الأغصان الغرب الدلو العظيم والمقتلة المذللة والنواضخ جمع ناضخة وهي الناقة التي يستقى عليها شبه عينيه في تذارف الدموع بالغرب إفراغاً وبالغ فيه في ذلك من وجوه إيثار الغرب على الدلو وتثنيتها لاستقلال كل عين بأنها غرب ولافادته دوام الصب إذ لا يزال يصب واحدة ويرسل أخرى في البئر وإضافة الغربين إلى مقتلته المنبئية عن الاختصاص الكامل المفيد دوام مصاحبتها لها الدال على دوام سكب الماء وزيادة كلمة في للتجريد مع استقامة كأن عيني غرباً مقتلة وفيه كناية لطيفة كأن ما ينصب من الغربين ينصب من العينين وجعل الناضخة مقتلة لأن المذللة تخرج الدلو ملأى بخلاف الصعبة فإنها تنفر فيسيل الماء من نواحي الغرب وقوله تسقي جنة لا عدة أشجار وزيادة سحقاً أي طوالاً في السماء وبعاداً عن محل الاستقاء فيحتاج إلى ماء أكثر وأما ما في الجمع بين الوحدة المستفادة من الجنة والكثرة المستفادة من سحقاً من شبه الطباق فلا يتقاعد في المبالغة عن أن يكون مثل جميع ما ذكر.

قوله: ثم البستان عطف على الشجر المظلل وكذا ثم دار الثواب.

---

(١) وهو ابن أبي سلمى يمدح الممدوح بقصيدة طويلة وممدوحه هرم بن سنان المشور كذا قيل.

قوله: (لما فيه من الأشجار المتكاثفة المظللة) بيان وجه التسمية من اطلاق اسم الحال على المحل[١] والبستان كما يطلق على الأرض التي فيها الأشجار يطلق على الأشجار وحدها وورد في شعر الأعشى بمعنى النخل خاصة كما ذكره الجوالقي كذا قيل وأصله بالفارسية بوي ستان وبوي الرائحة الطيبة وستان بمعنى المكان والناحية فخفف بحذف الياء والواو وخص بالأشجار التي تعطر برود النسيم بطيب الأزهار ثم عرب ونقل بهذا المعنى ثم توسعوا فيه واطلقوا على الأشجار نفسها ومن هذا البيان علم أن مراد المص من عدول قول الزمخشري الجنة البستان من النخل والشجر الخ ليس الرد على الزمخشري بل تنقيح مرامه بأوضح العبارة نعم ظاهر عبارته يوهم الاقتصار على أحد معنييه وعن هذا ذهب بعضهم أن قول المص سمى الشجر المظلل الخ رد على العلامة حيث قال والجنة فإن المفهوم منه أن تكون الجنة موضوعة للبستان ابتداء قوله المتكاثفة أي المتلاصقة الملتفة لكثرتها والظاهر أن المتكاثفة مستعارة من الكثافة المقابلة للطافة والرقة.

قوله: (ثم دار الثواب) أي دار النعيم ومقام كريم لا الدار الآخرة والتعبير بدار الثواب أي دار الجزاء للإشارة إلى كونها في مقابلة الإيمان والأعمال الصالحات بمقتضى وعده تعالى وإن كان تفضلاً ورحمة منه تعالى في حد ذاته.

قوله: (لما فيها من الجنان) بيان وجه التسمية والمناسبة بين المنقول والمنقول عنه المراد من الجنان جمع جنة بمعنى البستان الذي هو الأرض مع الأشجار بشهادة سوق الكلام حيث قال سمي به الشجر المظلل ثم البستان ثم دار الثواب فحينئذٍ الظرفية من قبيل طرفية الكل للجزء وإن أريد بها الأشجار فقط بناءً على أن البستان يطلق عليها أيضاً كما عرفته فيكون ظرفية المحل للحال.

قوله: (وقيل سميت بذلك لأنه ستر في الدنيا ما أعد فيها للبشر من أفنان النعم كما قال سبحانه وتعالى: ﴿فلا تعلم نفس ما أخفي لهم من قرة أعين﴾ [السجدة: ١٧]) لا لما فيها من الجنان المشتملة على الأشجار المسترة ما تحتها بل لتستر ما فيها من النعم التي لا عين رأت ولا أذن سمعت ولا خطر على قلب بشر مما هو مستور عنا وإن كان موجوداً الآن فحينئذٍ يكون التسمية بالجنان من قبيل تسمية الشيء بأحوال ما يقع فيها وهو خلاف

قوله: لما فيها من الجنان تعليل لتسمية دار الثواب بالجنة مع أن فيها أنواعاً من النعم سوى الأشجار المتكاثفة يعني سميت بها لكثرة جنانها كما أن دار العقاب سميت ناراً مع أن فيها أنواعاً من العذاب لكونها أعظم أنواع العقاب وقيل معناه سميت دار الثواب بالجنة التي هي مصدر جنة لجنانها المتلاصقة المتدانية من غير فرج فصيرت كأنها سترة واحدة.

---

(١) إن كان اسماً للأرض أو من اطلاق الجزء على الكل إن كان اسماً للمجموع من الأرض والأشجار وهو الظاهر لأن اطلاق البستان على الأرض وحده لا يستفاد من كلامهم والمستفاد منه الإطلاق على المجموع أو على الأشجار وحده.

الظاهر ولعل التمريض لهذا أو نعمها غير متناهية وما وجد منها أقل قليل مما لم يوجد بعد ويمكن أن يقال إن دار الثواب لكونها غائبة عنا وأنها موجودة الآن سميت بها فلا حاجة إلى ما ذكر من أن أصله هو الشجر المظلل ثم سمي به البستان ثم دار الثواب وكذا إن كان وجه التسمية لكون نعمها غائبة عنا لا وجه لاعتبار النقل فيها ويمكن أن يكون وجه التمريض هذا أيضاً لكن رجح ما اختاره لإشعاره بأن دار الثواب مشتملة على الأشجار والأزهار المثمرة والمروحة وأيضاً يلائم ما ذكره قوله ﴿تجري من تحتها الأنهار﴾ [البقرة: ٢٥] لكن أشجار الجنة هل هي باقية أشخاصها بعينها أو يتجدد أمثالها ففيه تردد افنان جمع فن بمعنى النوع أو جمع فنن بمعنى غصن قاله المص في قوله تعالى: ﴿ذواتا أفنان﴾ [الرحمن: ٤٨].

قوله: (وجمعها وتنكيرها) والجنة من الأسماء الغالبة على دار الثواب إلا أن غلبتها لم تصل إلى حد العلمية كالصالحة فيجمع تارة ويوحد أخرى نحو قوله تعالى: ﴿وسارعوا إلى مغفرة من ربكم وجنة﴾ [آل عمران: ١٣٣] الآية يراد به الجنس وينكر مثل ما في هذه الآية ويعرف مثل قوله تعالى: ﴿تلك الجنة التي﴾ [مريم: ٦٣] الآية وتقع صفة لاسم الإشارة كما في هذه الآية وإنما جمعت ونكرت في هذه إشارة إلى كونها متعددة ومتفاوتة درجة[1].

قوله: (لأن الجنان على ما ذكره ابن عباس رضي الله تعالى عنهما سبع جنة الفردوس وجنة عدن وجنة النعيم ودار الخلد وجنة المأوى ودار السلام وعليون) تأييد للأول.

قوله: (وفي كل واحدة منها مراتب من درجات متفاوتة) بيان للتفاوت قيل وإنما جمعت بهذا المعنى لأنها كما تطلق على المجموع تطلق على أماكن منها وعلى القدر المشترك بينهما ولولاه لم تصح الجمعية انتهى وهذا مثل العالم فإنه اسم يطلق للمجموع وعلى القدر المشترك فكما أن جمع العالم ليشمل كل ما تحته من الأجناس كذلك جمع الجنة ليشمل كل درجات بلا توهم أن القصد إلى فرد منها لكن كون الجنة موضوعة للمجموع وعلى القدر المشترك لما فهم من ذلك النقل غير مصرح به في كلامهم والعهدة على ذلك القائل ثم هذه العلة علة مصححة لا موجبة ألا يرى أن دار العقاب مع كونها متعددة متفاوتة كما نطق به قوله تعالى: ﴿لها سبعة أبواب لكل باب منهم جزء مقسوم﴾ [الحجر: ٤٤] لم تجمع جنة الفردوس وهي الجنة التي هي أوسط الجنان وأعلاها كما في الحديث قال المص في أواخر سورة الكهف والفردوس أعلى درجات الجنة وأصله البستان الذي يجمع الكروم والنخل وجنة عدن العدن الإقامة يطلق على المجموع وعلى درجة

قوله: وتنكيرها لأن الجنان سبع أي وتنكير جنات للتنويع لأنها أنواع.

---

(١) ودلالة التنكير على تفاوت الافراد لأن تنوينها للتنويع كما قيل وفيه نظر إذ لا نوع هنا والظاهر أن اختلاف الافراد وتفاوتها منفهم من القرينة الخارجية ألا يرى أن الصالحات معرفة مع أن افرادها متفاوتة ولها نظائر كثيرة فالتنكير للتعظيم.

مخصوصة وهي المراد هنا وهذه الجنان السبع على ما روي عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما اسم لدرجة مخصوصة وقد يستعمل كل واحدة منها في مطلق الدرجة والظاهر أن التفاوت على حسب الترتيب الذي ذكره ابن عباس رضي الله تعالى عنهما فالأعلى جنة الفردوس كما عرفت ثم جنة عدن وهكذا إلى عليين وقد يراد بالعليين المكان الذي هو محل كتاب مرقوم فذلك المكان إما السماء الرابعة أو السابعة وكلاهما مرويان عن ابن عباس رضي الله عنهما أو هي قائمة العرش اليمنى أو سدرة المنتهى أو أعلى الأمكنة وقد يطلق على الكتاب الجامع لما فصل في سورة المطففين وهنا اسم لدرجة من الجنان.

قوله: (على حسب تفاوت الأعمال والعمال) وفيه إشارة إلى التوزيع بقاعدة أن الجمع إذا قوبل بالجمع يقتضي انقسام الآحاد على الآحاد لكن لا بمعنى أن لكل من المؤمنين جنة واحدة إذ القرينة قائمة على خلافه بل بمعنى مقابلة كل أحد من المسلمين بما يختص به من الأعمال.

قوله: (على حسب تفاوت الأعمال والعمال إشارة إليه قال المص في قوله تعالى: ﴿نتبوأ من الجنة حيث نشاء﴾ [الزمر: ٧٤]) أي يتبوأ كل منا في أي مقام أراده من جنته الواسعة انتهى حيث خصص الجنة بجنة واحد المخصوصة به والتخصيص بالقرينة العقلية

قوله: لا لذاته الضمير راجع إلى ما وهذا رد على المعتزلة القائلين بأن الثواب مستحق لذات الإيمان والعمل الصالح وعندنا أن المؤمن العامل كأجير أخذ أجرته قبل العمل لما أنه أداء لشكر ما أنعم عليه من النعم السالفة وما أعطى له في دار الثواب إنما هو محض فضل الله تعالى بمقتضى وعده للشاكرين لما منحوه في الدنيا كقوله: ﴿لئن شكرتم لأزيدنكم﴾ [إبراهيم: ٧] وفي الكشاف فإن قلت أما يشرط في استحقاق الثواب بالإيمان والعمل الصالح أن لا يحبطهما المكلف بالكفر والإقدام على الكبائر الخ وأن لا يندم على ما أوجده من فعل الطاعة وترك المعصية فهلا شرط ذلك قلت لما جعل الثواب مستحقاً بالإيمان والعمل الصالح والبشارة مختصة بمن لا يتولاهما وركز في العقول أن الإحسان إنما يستحق فاعله عليه المثوبة والثناء إذا لم يتعقبه بما يفسده ويذهب بحسنه وأنه لا يبقى مع وجوده مفسدة إحساناً واعلم بقوله لنبيه ﷺ وهو أكرم الناس عليه وأعزهم ﴿لئن أشركت ليحبطن عملك﴾ [الزمر: ٦٥] وقال للمؤمنين ﴿ولا تجهروا له بالقول كجهر بعضكم لبعض أن تحبط أعمالكم﴾ [الحجرات: ٢] كان اشتراط حفظها من الإحباط والندم كالداخل تحت الذكر إلى هنا كلامه هذا السؤال وجوابه إنما هما على أصول قومه فإن الأصل عندهم أن الثواب مستحق بالإيمان والعمل الصالح وهو باطل بل الثواب إنما هو بفضل الله لا بهما بل الإيمان شرط والعمل الصالح علامة لذلك بناءً على أن العفو عن الكفر لا يجوز عندنا عقلاً خلافاً للأشاعرة وعلى هذا جواب قوله أما يشترط أن يقال لا وأما قوله أن لا يحبطهما المكلف بالكفر والإقدام على الكبائر إلى آخره فهو أيضاً على أصولهم وليس بمستقيم فإن الكبائر لا تحبط شيئاً بل الموت على الارتداد هو المحبط لقوله تعالى: ﴿ومن يرتدد منكم عن دينه فيمت وهو كافر فأولئك حبطت أعمالهم﴾ [البقرة: ٢١٧] وإذا كان كذلك كانت الشرطية المذكورة في الجواب المصدرة بلما الدالة على حقية المقدم غير صحيحة لأن الاستحقاق ممنوع والملازمة بين المقدم والتالي كذلك لأن ذلك إن كان شرطاً لزم الدخول تحت الذكر لا التشبيه بالدخول.

والنقلية شائع في اصطلاحهم ومن زعم أن حمل الجنات على الجنان الثمانية لا يلائمه مقابلة الجمع بالجمع لأن مقتضاه الانقسام والتوزيع وقد روعي ذلك في قرينها السابق ولا مجال لرعايتها هنا لعدم العهد في توزيعها فقد زعم قيل ولا يلزم منه أن لا يحتوي كل من الثمان على جنان صغائر كاحتواء كل من الأفلاك السبع على افلاك صغار كما بين في علم الهيئة بل المراد من المراتب تلك الجنان الصغار فلا يرد ما قيل يفهم من ظاهره أن لا يكون في واحدة منها جنات ونص الكتاب ناطق بخلافه حيث قال تعالى: ﴿جنات عدن تجري من تحتها الأنهار﴾ [طه: ٧٦] انتهى وفي الحديث فيقول يا ابن آدم ما يصريني منك أيرضيك أن اعطيك الدنيا أي قدرها ومثلها معها الحديث وفي رواية قال الله تعالى: ﴿هو لك وعشرة أمثاله﴾ فإذا كان لواحد من أهل الجنة عشرة أمثال الدنيا فكثرة الجنان وعظمها مما لا يعرف كنهه فالمراد بصغار الجنان بالإضافة إلى الجنان السبع أو الثمان.

قوله: (واللام تدل على استحقاقهم إياها لأجل ما ترتب عليه من الإيمان والعمل الصالح لا لذاته فإنه لا يكافىء النعم السابقة فضلاً عن أن يقتضي ثواباً وعقاباً وجزاء فيما يستقبل بل يجعل الشارع بمقتضى وعده تعالى) أي اللام في لهم للاستحقاق هذا تمهيد لما ذهب إليه المعتزلة من أن إثابة الله تعالى واجبة عليه وأن استحقاق الثواب لذاته فأشار الرد بقوله لا لذاته ثم استدل عليه بقوله فإنه لا يكافىء النعم السابقة أي الموجبة للعبادة وتلك خلق الإنسان على أحسن النظام وخلق آبائه وسائر ما يحتاج إليه فهو كأجير أخذ الأجر قبل العمل فهو لا يستحق بعبادته أجراً وثواباً لذاته فح يكاد أن يسأل إذا كان الحال على هذا المنوال فما معنى الاستحقاق[1] أشار إلى دفعه بقوله بل بجعل الشارع الخ والجزاء والاستحقاق بمقتضى وعده فلذا قال تعالى: ﴿جزاء من ربك عطاء حساباً﴾ [النبأ: ٣٦] أي جزاء بمقتضى وعده عطاء تفضلاً منه إذ لا يجب عليه شيء واجتماع المتقابلين بالاعتبارين مما لا كلام في مساغه.

قوله: (ولا على الاطلاق بل بشرط أن يستمر عليه حتى يموت وهو مؤمن) الضمير في عليه راجع إلى ما ترتب عليه الثواب من الإيمان والعمل الصالح والاستمرار عليه بعدم صدور ما ينافيه وبعدم تخلل الردة معاذ الله تعالى فإن تخلل الردة بطل أعماله الصالحة عندنا وعند الشافعي لا يبطل وبقي موقوفاً فإن آمن بعده فالعمل الصالح باق كما كان كأنه لم يتخلل الردة وإلا فحبطت أعمالهم فلا يقيم لهم يوم القيامة وزناً فعلم منه أن مراده بالاستمرار عليه ليس عدم الردة فإنه قد عرفت أنه لا يضر مطلقاً بل الموت وهو مؤمن سواء تخلل الردة ثم أمن أولاً فالاعتبار عندهم أن يموت وهو مؤمن ولهذا قيد قوله حتى يموت بقوله وهو مؤمن والبحث عن صحة قول مؤمن إن شاء الله ليس هنا محله التام[2].

---

(١) ولو قيل اللام للاختصاص ولم يتعرض للاستحقاق لكان أسلم من التكلف.

(٢) فيه إشارة إلى أن قول مولانا خسرو وهذا متفق عليه بين الأشاعرة والماتريدية فإن حصول المراتب الأخروية مشروط بالموت على الإيمان بلا خلاف نوع اجمال والواضح ما ذكرناه.

قوله: (لقوله تعالى: **﴿ومن يرتدد منكم عن دينه فيمت وهو كافر فأولئك حبطت أعمالهم﴾** [البقرة: ٢١٧]) هذه الآية تدل على أن الموت على الكفر محبط للعمل ولا خلاف فيه لأحد وما قاله الإمام من أن القول بالاحباط باطل لأن من أوتي بالإيمان والعمل الصالح استحق الثواب الدائم فإذا كفر بعده استحق العقاب الدائم ولا يجوز وجودهما جميعاً ولا دفع أحدهما بالآخر إذ ليس زوال الباقي بطريان الطاري أولى من اندفاع الطاري بقيام الباقي فمأول بأن القول بالاحباط بحسب العقل باطل كما فهم من كلام الكشاف حيث قال وركز في العقول أن الإحسان إنما يستحق فاعله المثوبة والثناء إذا لم يعقبه بما يفسده وأما الاحباط بحكم الشرع فثابت كيف ينازع الإمام فيه مع أن النص بعبارته ناطق به ولا يبعد أن يقال إن مراده أن القول بالاحباط بالردة مطلقاً سواء كان باقياً على ردته حتى يموت أو آمن بعدها باطل كما ذهب إليه الأئمة الحنفية بل احباطه بها لا يكون بالموت على الكفر لقوله تعالى: ﴿ومن يرتدد منكم عن دينه﴾ [البقرة: ٢١٧] الآية وكذا أشار بإيراد هذه الآية

قوله: وقد ركز في العقول إلى آخره إنما يصح فيما إذا كان المثيب من ينتفع بإحسان فاعله ويتضرر بتركه وأما إذا لم يكن كذلك فلا يستقل العقل به بل يستفاد ذلك من مشكاة النبوة بإنزال الوحي الإلهي قال الإمام القول بالاحباط باطل لأن من أتى بالإيمان والأعمال الصالحة استحق الثواب الدائم فإذا أتى بعده بالكفر استحق العذاب الدائم ثم لا يخلو إما أن يوجدا معاً وهو محال أو يتدافعا وليس زوال الباقي بطريان الطارىء أولى من اندفاع الطارىء لقيام الباقي فيبطل القول بالإحباط وعند هذا تعين أن يقال العبد لا يستحق على الطاعة ثواباً ولا على المعصية عقاباً استحقاقاً عقلياً واجباً وهو قول أهل السنة واختيارنا وبه يحصل الخلاص عن ظلمات هذه الورطة وعلى هذه يحتاج إلى تأويل كل ما جاء بلفظ الإحباط في الكتاب والسنة وموضعه علم الكلام وأجيب عما ذكره الإمام بمنع عدم الأولوية فإن الطارىء إذا وجد امتنع عدمه مع الوجود ضرورة امتناع اجتماع الوجود والعدم ووجوده يستلزم عدم الباقي أعني العدم بعد الوجود وهو ليس بمحال وبأنه منقوض بانتفاء الشيء بطريان ضده كالحركة بالسكون والبياض بالسواد أقول يمكن أن يدفع هذا الجواب بأن يقال لا يلزم أن يكون الطارىء ضد الباقي حتى يمتنع أن يجتمعا في الوجود كشرب الخمر بعد الصوم والتكلم بالكذب بعد الصلاة والزنا بعد التصدق والانفاق بل أكثر الأعمال من هذا القبيل وأيضاً الأعمال من قبيل الاعراض والاعراض لا تبقى زمانين سواء طرأ عليه ضده أو لا فالنزاع ليس في أن عملاً هو عرض يمحوه عمل آخر هو ضده أم لا لأن العمل لكونه عرضاً ينمحي من ساعته لا يتوقف في انمحائه إلى طريان الضد بل النزاع في أن استحقاق الأجر على العمل الصالح هل ينمحي ويتلاشى بطرو ضده الذي هو العمل السيىء أم لا فح يجوز أن يبقى استحقاق الأجر على صالح العمل بعد طريان ضد ذلك العمل ولما جاز بقاء الاستحقاق على الأجر بعد طريان الضد فاندفاع الباقي بالطارىء ليس أولى من عكسه فاستقام كلام الإمام وصح يدل على أن مراده ما ذكرنا ذكر لفظ الاستحقاق في كلامه فمعنى قوله إما أن يوجدا معاً أي إما أن يوجد الاستحقاقان معاً إلى آخره قوله ولعله سبحانه وتعالى لم يقيد ههنا أي لم يقيد الحكم بالثواب على الإيمان والعمل الصالح بالاستمرار والثبات عليهما استغناء عن ذكر هذا القيد بتلك الآية القائلة ﴿ومن يرتدد منكم عن دينه﴾ [المائدة: ٥٤] الآية.

الكريمة إلى هذا الرد بطريق التلطف والإيمان وهذا التوجيه أولى إذ لا حسن لأن يقال إن الاحباط باطل بالعقل بل ثابت بالشرع والمحبط هو الله تعالى فإن مآله نفي القول بالحسن والقبح العقليين وهذا عام ليس بمختص بهذا المقام ولقوله تعالى لنبيه ﷺ ﴿لئن أشركت ليحبطن عملك﴾ [الزمر: ٦٥] وأشباه ذلك[1].

قوله: (ولعله سبحانه وتعالى لم يقيد ههنا استغناء بها) أي الحكم بالثواب على الإيمان والعمل الصالح بالاستمرار عليه بالمعنى الذي ذكرناه في حل مرامه استغناء بها أي بهذه الآية لأنه لما كان المراد بالثواب الثواب الكامل بحيث لا يشوبه المؤاخذة فتفسير قوله بما فسرناه ليس فيه خلل كما زعم حيث قال ومن قال أي لم يقيد الحكم بالثواب على الإيمان والعمل الصالح الخ فقد أخطاء من وجهين أحدهما أنه حمل كلام المص على مذهب المعتزلة الخ كيف يخطي ذلك وقد حكم في النظم الجليل بالثواب على الإيمان والعمل الصالح كما عرفت وجهه ثم قال والثاني أنه لا استغناء عن قيد الثواب على العمل الصالح بتلك الآية إذ لا تعرض فيها بالعمل الصالح والاستمرار عليه قوله: ﴿فأولئك حبطت أعمالهم﴾ [البقرة: ٢١٧] إشارة إلى الثواب على العمل الصالح والاستمرار عليه بالبقاء على الإيمان وأنت خبير بأن الاستغناء إنما يتم إذا علم تقدم نزول هذه الآية على قوله تعالى: ﴿وبشر الذين آمنوا﴾ [البقرة: ٢٥] الآية ولعل المص اطلع على ذلك.

قوله: (أي من تحت أشجارها) لما كان لفظ الجنة متعارفاً استعماله في دار الثواب وهي آخر ما نقلت هي إليه وأنه اسم للعرصة وما عليها من الرياض والأشجار والأبنية والغرف احتيج إلى تقدير مضاف إذ الأحسن في جري الأنهار تحت العرصة بل النضرة في جري الأنهار في أسفل أشجارها أو غرفها وقصورها فلا ينحصر تقدير المضاف على أشجارها وأما إذا أريد بالجنات الأشجار إما بناء على المعنى الثاني أو بناء على أن البستان يعم الأشجار فقط كما قيل وإن كان الظاهر خلافه فلا يقدر مضاف وكذا لا يحتاج إلى صنعة الاستخدام وقوله أي من تحت أشجارها إشارة إلى أن الجنة عبارة عن مجموع العرصة والأشجار لا الأشجار وحدها وأن تقدير الأشجار أولى لأنها جزء المعنى المراد قيل ويحتمل أن منابعها من تحت الجنان وقد قال أبو البقاء من تحت أرضها انتهى وروى الطبراني عن ثمرة مرفوعاً الفردوس ربوة الجنة وأعلاها وأوسطها ومنها تفجر الأنهار الأربعة وروى ابن مردويه عن أبي أمامة مرفوعاً أن أهل الفردوس يسمعون اطبيط العرش كذا في شرح المشكاة لعلي القاري عليه رحمة الباري فإذا نبع من تحتها صح أن يقال ﴿تجري من تحتها الأنهار﴾ لكن النبوع ليس من تحت الجنان كلها لما سمعته وجه قول أبي البقاء أنها تجري من تحت أرضها إذ ليست أرضها مانعة عن رؤيتها فح لا كلام في حسنها وتلذذ الأعين بها.

---

(١) لكن هذا الإشكال لا يضر إذ قوله تعالى لنبيه **﴿لئن أشركت ليحبطن عملك﴾** [الزمر: ٦٥] الآية وأمثال ذلك يثبت مطلوبه.

قوله: (كما تراها جارية تحت الأشجار النابتة على شواطئها) تراها أي الأنهار جارية تحت الخ توضيح لما ذكره بالتشبيه إذ تشبيه المعقول الغائب بالحاضر المشاهد مما يرى المعقول محسوساً لكن الكاف ليست داخلة على المشبه به إذ المشبه به جري الأنهار النابتة الخ والمشبه جري الأنهار تحت أشجار الجنة[1] وفيه تنبيه على أن المص حمل الجنات على البستان الذي هو مجموع العرصة والأشجار لا الأشجار وحدها وإلا لما احتاج إلى تقدير المضاف فمن حملها لم يصب قوله على شواطئها أي على جوانبها وهي المراد من تحتها فإنها تحت بالنسبة إلى فروع الأشجار وأغصانها وجانب بالنسبة إلى أصولها قوله تحت الأشجار فيه نوع رمز إلى أن من في قوله تعالى: ﴿تجري من تحتها الأنهار﴾ [البقرة: ٢٥] زائدة وقد صرحوا بأنها ابتدائية حتى أوردوا عليه بأن من الابتدائية تقتضي أن يكون ابتداء الجري من تحت الأشجار وما قيل في دفعه إن المراد تجري من مكان كائن تحت الأشجار على التوسعة والتجوز لا يدفع الاشكال بالمرة وفي اللباب ومن لابتداء الغاية وقيل زائدة وقيل بمعنى في وهما ضعيفان انتهى ولم يبين وجه الضعف وكونه زائدة هو المنفهم من كلام المص اختيار المذهب الأخفش أو كونه بمعنى في إذ كونه لابتداء الغاية لا يخلو عن اضطراب كما عرفته.

قوله: (وعن مسروق أنهار الجنة تجري في غير أخدود) مسروق بزنة منصور علم لمسروق بن أجدع التابعي الأخدود شق مستطيل في الأرض وإنها تجري على سطح الجنة منضبطة بالقدرة والوقف على الأنهار وهذا الاعتبار أولى هنا من الاحتمال الذي أشار بقوله كما تراها جارية تحت الأشجار في هذا العالم حيث أشار إلى أن لها أخدوداً والأول أدل على القدرة التامة.

قوله: كما تريها جارية تحت الأشجار النابتة على شواطئها قال بعض الأفاضل هذا تشبيه صورة ما لم يعرف ولم يشاهد بصورة ما تعورف وشوهد وإلا فأين المشبه به من المشبه قال صاحب المفتاح كما إذا قيل لك ما لون عمامتك قلت كلون هذا واشرت إلى عمامة لديك والشرط في المشبه به أن يكون أعرف من المشبه وإن لم يكن أقوى منه في الوجه وعليه قوله تعالى: ﴿وأتوا به متشابهاً﴾ [البقرة: ٢٥].

قوله: في غير أخدود قال الجوهري هو شق في الأرض مستطيل وفي الكشاف وأنزه البساتين وأكرمها منظراً ما كانت أشجاره مظللة والأنهار في خلالها مطردة ولولا أن الماء الجاري من النعمة العظمى واللذة الكبرى وأن الجنان والرياض وإن كانت آنق شيء وأحسنه لا يروق النواظر ولا تبهج الأنفس ولا تجلب الأريحية والنشاط حتى يجري فيها الماء وإلا كان الانس الأعظم فائتاً والسرور الأوفر مفقوداً وكانت كتماثيل لا أرواح فيها وصور لا حياة لها لما جاء الله تعالى بذكر الجنات مشفوعاً بذكر الأنهار الجارية من تحتها مسوقين على قران واحد كالشيئين لا بد لأحدهما من صاحبه.

---

(١) إذ الأصل أن يلي أداة التشبيه المشبه به وقد يليه غيره نحو قوله تعالى: **﴿واضرب لهم مثل الحياة الدنيا كماء أنزلناه من السماء﴾** [الكهف: ٤٥] الآية.

قوله: (واللام في الأنهار للجنس كما في قولك لفلان بستان فيه الماء الجاري) أي للجنس من حيث وجوده في ضمن بعض فرد ما وهو العهد الذهني عبر عنه بالجنس لأنه من أفراد الجنس عند المحققين وليس مراده الجنس من حيث هو إذ الجري ليس من عوارض الماهية من حيث هي هي وهو ظاهر وكونه من قبيل الرجل خير من المرأة[1] سهو ولا الجنس من حيث تحققه في ضمن جميع الأفراد إذ لا يجري تحتها جميع ما صدق عليه مفهوم النهر إلا أن يقال إن المراد جميع أنهار الجنة فح يكون مآله العهد كما سيجيء وفي الكشف أي غير منظور فيه إلى استغراق وعدمه كما هو مقتضاه مثل أهلك الناس الدينار والدرهم أي الحجران المعروفان من بين سائر الأحجار وكما يستعمل للعموم في المقام الخطابي ولأقل ما هو مقتضاه في المقام الاستدلالي وقد يستعمل من غير نظر إلى الخصوص كما في المثال وكما في هذه الآية وهو كثير أيضاً ولا يخفى ما فيه من المخالفة لما هو المشهور وكذا اللام في الماء الجاري في المثال المذكور للعهد الذهني حيث أخذ بوصف المعلومية في الذهن وتمييزها من بين سائر الماهيات في الذهن بخلاف المنكر وهذا البحث قد استفصى فيه الكلام في تعريف الحمد قول الطيبي في قول الزمخشري إنه للحاضر في الذهن أنت تعلم أن الشيء لا يكون حاضراً في الذهن إلا أن يكون عظيم الخطر معقوداً به الهمم أي تلك أنهار التي عرفت أنها النعمة العظمى واللذة الكبرى محمول على وجود القرينة على ذلك والبيان بالحصر تنبيهاً على كثرته فقصد المبالغة فعبر

قوله: واللام في الأنهار للجنس ذكر رحمه الله في تعريفها وجهين الجنس والعهد الخارجي وصاحب الكشاف ثلاثة الجنس والتعويض والعهد قال وأما تعريف الأنهار فإن يراد الجنس كما تقول لفلان بستان فيه الماء الجاري والتين والعنب وألوان الفواكه تشير إلى الأجناس التي في علم المخاطب أو يراد أنهارها فعوض التعريف باللام من تعريف الإضافة كقوله ﴿واشتعل الرأس شيباً﴾ [مريم: ٤] أو يشار باللام إلى الأنهار المذكورة في قوله: ﴿فيها أنهار من ماء غير آسن وأنهار من لبن لم يتغير طعمه﴾ [محمد: ١٥] الآية هذا فإن كان المراد بها تعريف الجنس يشار بها إلى ما هو حاضر في ذهن المخاطب ومعلوم أن الشيء لا يكون حاضراً في الذهن إلا أن يكون عظيماً خطيراً معقوداً به الهمم أي تلك الأنهار التي عرفت أنها النعمة العظمى واللذة الكبرى وإن حمل على التعويض يكون المراد أن هذه الأنهار المتعددة لتلك الجنان المتنوعة بحسب التوزيع كقولهم بنو فلان ركبوا خيولهم قيل إن ذكره على مذهب الكوفيين فهو مرجوح والأولى أن يأول بأنه أراد الاستغناء عن الإضافة لحصولها بالقرينة لا بإدخال اللام ثم ادخل اللام لأن المراد معين فقد صرح بهذا المعنى في قوله تعالى: ﴿فإن الجحيم هي المأوى﴾ [النازعات: ٣٩] قال أي مأواه وليست اللام بدلاً عن الإضافة وفي كلامه ههنا إشارة أيضاً إلى ذلك حيث قال فعوض التعريف باللام من تعريف الإضافة دون أن يقول اللام عوض عن الإضافة وإن أريد بها العهد يكون المراد ما هو المعلوم المعهود بقوله عز وجل: ﴿فيها أنهار من ماء غير آسن وأنهار من لبن﴾ [محمد: ١٥].

---

(١) فيه رد على عصام الدين.

بالقصر والاعتراض عليه بأن أحداً لم يشترط ما ذكره في العهد الذهني غير مناسب لوضوح أن ظاهره ليس بمراد وكيف يقال إنه ذهل عن مثل ادخل السوق واشتر اللحم مع اشتهاره ومن هذا القبيل ولقد أمر على اللئيم يسبني[١].

قوله: (أو للعهد والمعهود هو الأنهار المذكورة في قوله تعالى: ﴿أنهار من ماء غير آسن﴾ [محمد: ١٥] **الآية)** والعهد أصل لا يصار إلى غيره إذا تحقق قرينة عليه فإذا تحقق قرينة عليه هنا فلا يسوغ غيره وإلا فلا يجوز اعتباره فتأمل في جوابه والمعهود هو الأنهار المذكورة الخ الآية[٢] المذكورة من سورة القتال مدنية على الأصح فح لا عهد وقيل إنها مكية فح تكون قرينة على العهد وبهذا البيان ينكشف الجواب عن الاشكال المذكور لم يتعرض المص لكون اللام عوضاً عن الإضافة كما في الكشاف لأن مآله مآل العهد صرح به حسن جلبي في حاشية المطول وأما القول بأن كون اللام عوضاً عن المضاف إليه مذهب الكوفيين وهو مذهب مرجوح ضعيف لأن ابن هشام صرح في معنى اللبيب بأن ذلك مذهب الكوفيين وبعض البصريين وقد استعمل الزمخشري والمص في مواضع كثيرة فلا وجه لإنكاره هنا قال المص في قوله تعالى: ﴿فإن الجحيم هي المأوى﴾ [النازعات: ٣٩] أي مأواه فإن اللام فيه ساد مسد الإضافة وكذا صرح به في قوله تعالى: ﴿وعلم آدم الأسماء كلها﴾ [البقرة: ٣١] وقوله تعالى: ﴿واشتعل الرأس شيباً﴾ [مريم: ٤] ونظائره كثيرة فالقول هنا بأن المص سكت عنه لعدم ارتضائه في غاية من السخافة على أن ترك الوجه الذي ذكر في الكشاف لكونه مزيفاً عنده ليس بكلي.

قوله: (والنهر بالفتح والسكون) أي بفتح الهاء وهو الغالبة وسكون الهاء أيضاً هكذا فسره بعضهم ولم يرض بحمل العبارة على فتح النون وسكون الهاء لأنها لغة غير غالبة وهذا حسن لكن العطف بالواو يؤيد الاحتمال الثاني وجعل الواو بمعنى أو خلاف الظاهر لكن الأول يوافق قوله تعالى: ﴿وفجرنا خلالهما نهراً﴾ [الكهف: ٣٣].

قوله: (المجرى الواسع فوق الجدول ودون البحر كالنيل والفرات والتركيب للسعة مجرى الواسع) أراد به الأخدود[٣] قوله فوق الجدول من تتمة التعريف كالنيل نهر مصر

قوله: والنهر بالفتح والسكون وبالفتح هو الفصيح والجدول هو النهر الصغير.

---

(١) فيه نوع لطافة.

(٢) وعن حكيم بن معاوية قال قال رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم: إن في الجنة بحر الماء وبحر العسل وبحر اللبن وبحر الخمر ثم شقق الأنهار بعد قاله الطيبي يريد بالبحر مثل دجلة والفرات ونحوهما وبالنهر مثل معقل حيث تشقق من أحدهما ثم منه تشقق جداول انتهى والظاهر أن المراد بالبحار المذكورة هي أصول الأنهار المسطورة في القرآن كما قال تعالى: **﴿فيها أنهار من ماء غير آسن﴾** [محمد: ١٥] الآية على أنه قد يقال المراد بالبحار هي الأنهار وإنما سميت أنهاراً لجريانها بخلاف بحار الدنيا فإن الغالب فيها أنها في محل القرار كذا في شرح المشكاة لعلي القاري وإطلاق البحار على الأنهار لا يلائم تفسير المص فتأمل.

(٣) فح هذا لا ينتظم قول من قال أنهار الجنة تجري من غير أخدود.

والفرات نهر بغداد أي أخدودهما الذي يجري فيه الماء قال الزمخشري إن الفتح فيه افصح وهو في الأصل بمعنى الشق فأطلق على المشقوق وهو المكان ولذا فسره المص بالمجرى والجدول أصغر الأنهار كذا صرحوه ففي تعريف المص النهر خلل إذ الجدول كما عرفت من أفراد الأنهار غايته أنه أصغر الأنهار ولو قيل إن الجدول أخدود هو أصغر من الأنهار لتم المرام قيل كالنيل والفرات هما نهران عظيمان وهو يحتمل أن يكون تمثيلاً للنهر أو للبحر إن لم نقل إنه مخصوص بالملح كما هو المشهور في الاستعمال قال الراغب اعتبر من البحر تارة ملوحته فقيل ماء بحر أي ملح وابحر الماء ملح وقال بعضهم البحر يقال في الأصل للملح دون العذب وبحران تغليب وكلام المص حيث قال والنهر دون البحر صريح في أنهما لا يجتمعان وأن النيل والفرات نهران لا بحران والتركيب للسعة أي تركيب ما أوله نون ثم الهاء ثم الراء لا يخلو عن معنى السعة فإن النهار اسم لضوء واسع ويقال انهرت الدم أي اسلته بكثرة وأما النهر بمعنى الزجر فالمراد به زجر بليغ كما فسره الراغب ففيه سعة معنوية قيل ومنه الرهن لأن فيه سعة للراهن والمرتهن فالمراد من التركيب التركيب من هذه الحروف مطلقاً:

قوله: (والمراد بها ماؤها على الاضمار أو المجاز أو المجاري أنفسها) وإسناد الجري إليها مجاز كما في قوله تعالى: ﴿وأخرجت الأرض أثقالها﴾ [الزلزلة: ٢] الأولى ما حل فيها سواء كان ماء أو لبناً أو خمراً أو عسلاً إذ المذكور في الآية المذكورة هي الأنهار الأربعة وكذا المراد في الجنس فإن الأنهار التي تجري في أسفل أنهار الجنة ليست أنهار الماء فقط والجواب بأن الكلام محمول على التغليب أو المجاز بذكر المقيد وإرادة المطلق أي مطلق ما حل فيه بعيد وإن صح في نفسه وكذا الجواب بأن الماء أصل يحصل به حياة كل شيء فلذا خصص الذكر به لا يخلو عن تكلف قوله على الاضمار أي على تقدير المضاف أي تجري من تحتها مياه الأنهار أو ماء الأنهار فتأنيث تجري على المعنى لأن المراد به الجنس أو المجاز أي مجاز مرسل بطريق ذكر المحل وإرادة الحال قوله والمراد بها ماؤها على هذا ظاهر وأما على الاضمار ففيه تسامح إذ على تقدير المضاف لا يراد بالأنهار ماؤها أو المجاري أنفسها فحينئذٍ لا مجاز في الحذف ولا في الكلمة وإنما المجاز في الإسناد ولهذا قال وإسناد الجري إليها أي المجاري وهي الأنهار أنفسها مجاز عقلي

قوله: والمراد ماؤها على الإضمار أي على أن يكون الماء مقدراً قبلها مضافاً المعنى تجري من تحتها ماء الأنهار أو على أن يكون لفظ الأنهار مجازاً لغوياً مراد منها المياه تجوزاً في الكلمة فيكون من باب المجاز المرسل والعلاقة الحالية والمحلية أو يكون التجوز في الإسناد ولفظ الأنهار حقيقة في معناه أسند الجريان إلى النهر حقيقته الإسناد إلى الماء لتلبس بين الماء والنهر كقولهم سال الوادي.

قوله: كما في قوله: ﴿وأخرجت الأرض أثقالها﴾ [الزلزلة: ٢] حقيقته وأخرج الله من الأرض أثقالها ثم أسند الإخراج إلى الأرض لملابسة بينه وبينها من حيث إنها مبتدأ له.

وهذا أبلغ من أخويه فيستحق التقديم لكن اختار طريق الترقي فذكر أولاً تقدير المضاف ثم ترقى وذكر كون الأنهار مجازاً مرسلاً وهو أبلغ من ذلك ثم ترقى فجوز كون الإسناد مجازاً عقلياً وهذا أبلغ من ذلك فإن فيه المبالغة في شدة الجريان كأن شدة جريان الماء بلغت مبلغاً تاماً بحيث سرى إلى المجاري أنفسها فجرت[1].

قوله: (صفة ثانية لجنات أو خبر مبتدأ محذوف) أي صفة مادحة لها كالصفة الأولى وهي تجري فيكون منصوب المحل واختير الفصل مع تحقق جواز العطف تنبيهاً على استقلالها بحيالها أنهار صفة مدح غير تابعة لصفة أخرى قدمه لسلامته عن الحذف أو خبر مبتدأ محذوف أي الذين كلما رزقوا[2] أو هي كلما رزقوا والأول أرجح والقرينة على تعيين المحذوف الذكر فيما قبله وسبب الترجيح كون الكلام مسوقاً لتبشير المؤمنين والجملة المحذوفة المبتدأ مستأنفة أو من باب قطع النعت بالرفع فيكون حذف المبتدأ واجباً والقول بأن جواز القطع مشروط بأن يعلم السامع اتصاف المنعوت بذلك النعت كما يعلم المتكلم لأنه لو لم يعلم فالمنعوت محتاج إلى ذلك النعت ليميزه ولا قطع مع الحاجة مدفوع بأنه لو سلم ذلك الشرط فعدم علم السامع غير مسلم لا سيما النبي عليه السلام ولو سلم فتمكن العلم كافٍ في مثل هذا المقام وفائدة حذف المبتدأ الإيجاز مع تحقق التناسب بين الجمل الثلاث في الصورة لكونها اسمية والمعنى لكونه جواباً لسؤال كأنه قيل ما حالهم في تلك الجنان فأجيب بأن لهم فيها ثماراً لذيذة عجيبة وأزواجاً نظيفة وهم فيها خالدون كذا قيل لكن هذا إنما يتم إذا كان استئنافاً متعيناً وليس كذلك بل هو مرجوح بالنسبة فلا يتحقق التناسب بينها ووجهه أن كونهم مرزوقين بالثمار اللذيذة متجدد فاختير صيغة التجدد بخلاف الأخيرين فإنهما ثابتان دائمان فاختير الصيغة الدالة على الدوام والثبات وتقدير هو أو هي بأن يكون ضمير الشأن أو القصة ضعيف لأنه لا يجوز حذف هذا الضمير وأيضاً إذا لم يدخل النواسخ لا بد أن يكون مفسرة بجملة اسمية نص على جميع ذلك في الرضي وأما القول بأن المقدر ضمير الشأن أو القصة لا ضمير الذين ولا الجنات لأن كلما ظرف زمان لنصبه على الظرفية فلا يصح أن يكون خبراً عن جثة مدفوع بأن الخبر جملة قالوا فهي جملة خبرية أو الخبر في الحقيقة هو الأمر المأخوذ من تلك الجملة ففي قولك زيد قام أبوه هو القائم نقله قدس سره عن بعض شراح التسهيل وأيضاً التأويل المذكور شائع في كلامهم لأن الجملة الخبرية في تأويل المفرد والتأويل هنا هم قائلون ﴿هذا الذي رزقنا﴾ [البقرة: ٢٥] من قبل في كل حين رزقوا شيئاً ومنشأ الاشكال توهم كون كلما رزقوا خبراً وحده ولم أر أحداً أنه ذهب إليه.

قوله: (أو جملة مستأنفة) فلا يكون لها محل من الإعراب فظهر أن المقصود بيان وجه

---

(١) كقوله تعالى: ﴿**وأخرجت الأرض أثقالها**﴾ [الزلزلة: ٢] حيث أسند الفعل إلى الحمل وهو الأرض الفاعل هو الله تعالى.

(٢) باعتبار إرجاعه إلى الجنات لاشتمال ﴿كلما رزقوا﴾ [البقرة: ٢٥] ضميري المؤمنين والجنات.

الإعراب وجوداً وعدماً والفرق بين هذه وبين ما سبق من كون ﴿كلما رزقوا﴾ [البقرة: ٢٥] جملة محذوفة المبتدأ مع جعلها مستأنفة هو أن الجملة على كونها مستأنفة لا محل لها من الإعراب وعلى كونها جملة محذوفة المبتدأ لها محل من الإعراب وهذا الاعتبار شائع لدى أولي الألباب وإن جعلت الجملة المحذوفة المبتدأ صفة مقطوعة فالفرق بينهما واضح فلا وجه لما قيل[١] إن الكلام يعود إلى تلك الجملة المحذوفة المبتدأ فإن جعلت صفة أو استئنافاً كان تقدير الضمير مستدركاً[٢] وإن جعلت ابتداء كلام بحيث لا يكون صفة ولا استئنافاً فليكن كذلك بلا حذف ولا حاجة بأن يقال تقديرهم يقوي شأن الاستئناف وتقدير هي يقوي شأن الوصفية وإن كان وجهاً صحيحاً في نفسه لكنه يمكن الإشكال بأن تقدير هي كونه مقوياً لشأن الوصفية ليس بواضح وإن سلم ذلك في شأن الاستئناف.

قوله: (كأنه لما قيل إن لهم جنات وقع في خلد السامع أثمارها مثل ثمار الدنيا أو أجناس أخرى فأزيح بذلك) بيان منشأ السؤال لكن كون هذا منشأ لخصوص السؤال بأن ثمارها الخ خفي جداً إذ الثمار لم يذكر بعد لا صريحاً ولا ضمناً ولا اقتضاء حتى يتوجه السؤال المذكور فالأولى تقدير السؤال هكذا ما حالهم في تلك الجنات فأجيب بأن لهم ثماراً ﴿كلما رزقوا﴾ [البقرة: ٢٥] الآية فحينئذٍ يكون عطف ﴿ولهم فيها أزواج﴾ ﴿وهم فيها خالدون﴾ [البقرة: ٢٥] في غاية الحسن والبهاء لأنهما من تتمة الجواب وأما على ما قرره المص فقوله: ﴿ولهم فيها أزواج مطهرة﴾ [البقرة: ٢٥] زيادة في الجواب أو محمول على الاستئناف أو معطوف على قوله ﴿تجري﴾ [البقرة: ٢٥] أو حال من ضمير ﴿لهم﴾ في قوله بـ﴿أن لهم جنات﴾ [البقرة: ٢٥] كما نقل عن البحر والكل تكلف قيل والاستئناف الأرجح عندهم كما ذكره صاحب الكشاف وغيره انتهى. فحينئذٍ تأخيره من باب الترقي إلى الوجه الجزيل ثم الأجزل كما مر توضيحه في قوله والمراد بالأنهار ماؤها الخ. والخلد بفتحتين القلب والنفس والمراد هنا القلب سيأتي الإشارة إليه وإلى وجه التسمية في آخر الآية وأزيح بزاي معجمة وحاء مهملة مجهول أزاحه بمعنى أزاله قيل وفي قوله وقع استعارة تبعية أو مكنية كأنه جعل ما خطر للسامع من التردد مما يقع في الدار الدنيا ونحوها من الغبار كما يقال لما لا شبهة فيه لا غبار عليه فقوله فأزيح ترشيح انتهى. وجهه غير ظاهر لذوي النهى.

قوله: (وكلما نصب على الظرف) وهذا بالاتفاق وناصبها قالوا الذي هو جوابه معنى وجاءتها الظرفية من جهة ما فإنها حرف مصدرية كما أشار إليه المص بقوله ومعناه كل حين الخ أو اسم نكرة بمعنى وقت وكلامه يحتمله أيضاً وكونها شرطية يؤيد كون ما مصدرية توقيتية لأن ما المصدرية شرط من حيث المعنى فلذا احتاجت إلى جملتين مرتب إحديهما

---

(١) حاصله أن تقدير الضمير للقطع عن الموصوف فلا استدراك كما ذكره شارحو الكشاف كما قيل.

(٢) وقيل ولو قدر السؤال ألهم في الجنات لذات كما في هذه الدار أم أتم وأزيد لكان أصح وأوضح وذلك أن تقدر السؤال هكذا أنعيم الجنات تشارك نعيم الدنيا في تمام حقيقتها أم لا بل تشاركها في الأسماء فقط فأجيب بأنها مشاركة لها في الأسماء فقط على سبيل الاستعارة والتمثيل لا يشاركها في حقيقتها.

على الأخرى ولا يجوز أن يكون ما شرطية كذا في المغني قيل فإن قيل يجب بيان الفرق بين كلما وكلمات الشرط في الحكم بأن العامل في كلما ما وقع موقع الجزاء والعامل في كلمات الشرط هو الشرط قلنا قد فرق الرضي بينهما بأن كلما مضاف إلى الجملة التي تليه والمضاف إليه لا يعمل في المضاف بخلاف كلمات الشرط بقي هنا كلام فتأمل انتهى لعل الكلام أن إضافة الكل قبل دخول ما ولا كلام فيه والكلام في كلما وإضافته غير ظاهرة لا سيما إذا كان ماؤه اسماً نكرة بمعنى وقت.

قوله: (ورزقاً مفعول به) أي مفعول ثان لرزقوا لأنه يتعدى إلى مفعولين مثل قوله تعالى: ﴿وكلوا مما رزقكم الله حلالاً طيباً﴾ [المائدة: ٨٨] الآية فيكون بمعنى مرزوقاً لا مصدراً فإنه إذا أريد به مصدر يكون مفعولاً مطلقاً لا مفعولاً به فإنه وإن فهم من رزقوا ولا فائدة من ذكر كثير فائدة لكنه ذكر إظهاراً لفخامته بإيراده نكرة وتمهيداً لما قاله ﴿هذا الذي رزقنا﴾ [البقرة: ٢٥] الآية[1] وقد جوز فيه المصدرية وكونه مفعولاً مطلقاً والمص أشار إلى رده بقوله مفعول به وبقوله رزقوا مرزوقاً.

قوله: (ومن الأولى والثانية للابتداء واقعتان موقع الحال وأصل الكلام ومعناه كل حين رزقوا مرزوقاً مبتدأ من الجنات مبتدأ من ثمرة قيد الرزق بكونه مبتدأ من الجنات أو

قوله: قيد الرزق بكونه مبتدأ من الجنات وابتداؤه منها بابتدائه من ثمرة يريد به أن من الأولى مقيدة للرزق المطلق والثانية مقيدة للرزق المقيد بالقيد الأول وكان الرزق أولاً أعم من كونه من الجنة أو غيرها من المأكولات أو غيرها فخص عموم الأمكنة بقوله منها وعموم المأكول بقوله من ثمرة وعلى هذا ينبغي أن يراد من ثمرة النوع ولا يجوز أن يراد بها ثمرة واحدة بشخصها لأن من الابتدائية يقتضي أن يكون الرزق المبتدأ من ثمرة وغيرها فلا يصح أن تكون الثمرة فردة حينئذٍ لأنها الرزق حينئذٍ لا مبتدأ الرزق ولا يتوهم أن تكون بعض الثمرة الفردة مبتدأ وبعضها يكون الرزق لأن الغرض أن من ابتدائية لا تبعيضية وحققه بعضهم إذ المعتبر ابتداء على جهة البعضية ولا يمكن في إرادة الفرد ابتداء البعضية لأنه المرزوق حينئذٍ قطعة من ثمرة وللمستقصى إذ لا يستبعده حيث وجدت الابتدائية وحاسم الاشكال القطع بأن من قال رزقني فلان من بستانه من ثمرة كذا لا يريد به أنه شق منها فردة وأطعمه بعضها لاسيما الكلام في فسحة الجنان والامتنان بمزيد الإحسان وهذا التأويل إنما يحتاج إليه لو كانت كلمتا من في الموضعين متعلقتين برزقوا لئلا يلزم تعلق حرفي جر بمعنى واحد بفعل واحد من غير عاطف فإن ذلك مما يمنعه النحاة إذ لا يصح أن يقال مررت بزيد بعمرو بخلاف مررت بزيد بأرض كذا لأن الباء الثانية للظرفية بمعنى في للإلصاق كالأولى وما إذا لم تجعلا متعلقتين برزقوا بل جعلتا حالين مترادفتين كما اختاره القاضي رحمه الله فلا احتياج إلى ذلك إذ لا تكونان حينئذٍ متعلقتين بمتعلق واحد بل كل واحدة منهما متعلقة بمتعلق غير متعلق الأخرى فيجوز أن تكون الثانية بدلاً من الأولى مفيداً فائدة الإيضاح وفي الكشاف فإن

---

(١) لأن المشار إليه بهذا المذكور في هذه الآية ينبغي أن يكون المرزوق لا الرزق الذي هو المعنى المصدري ومن هذا ظهر ضعف كون رزقاً مصدراً.

ابتداؤه منها بابتدائه من ثمرة فيها فصاحب الحال الأولى رزقاً وصاحب الحال الثانية ضميره المستكن في الحال) ولما أمكن أن يقال إنه يلزم حينئذٍ تعلق الحرفين بمعنى واحد بلا عطف وبلا إبدال أحدهما من الآخر بفعل واحد وهذا ليس بجائز عند الثقات من النحاة أشار إلى توجيهه فقال واقعتان موقع الحال فيه نوع تسامح إذ كون الحرف واقعة موقع الحال لا معنى له والمراد وقوع متعلقيهما موقعهما فيكونان ظرفين مستقرين فذو الحال الأولى رزقاً وصاحب الحال الثانية ضميره المستكن في الحال فلا إشكال أصلاً ويمكن توجيه قول صاحب الكشاف إن الظرف لغو متعلقة برزقوا بأن من الأولى متعلقة به مطلقاً والثانية متعلقة به مقيداً بكونه من الجنات أو استوضح بقول النحاة أكلت من ثمره من تفاحه وهذا وجه حسن في مثل هذا لكن المص عدل عنه لا لعدم حسنه بل لاختياره الوجه الأحسن قوله وأصل الكلام أي مرجعه وما يؤول إليه الكلام وإنما احتيج إليه لأن ظاهر كلامه يوهم أن للشيء الواحد مبدأين مع أنه لا يجوز على الحقيقة أشار إلى دفعه فبين أن الرزق مقيد بكونه مبتدأ من الجنات وابتداؤه منها قيد بابتداء من ثمرة فمبدأ الرزق الجنات ومبدأ ابتداء الرزق من الجنات ثمرة فالمبدآن للشيئين قيل لا وجه له لأن المبدأ كما عرفت معناه ما يتصل به الأمر الذي اعتبر له امتداد محقق أو متوهم وللشيء اتصالات شتى كاتصاله بالمكان نحو سرت من البصرة والزمان نحو من أول يوم وبالفاعل وبالكل المأخوذ منه بل للمكان المحدود المربع مثلاً ابتداء من كل حد من حدوده الأربعة فالابتداء في منها مكاني ومن ثمرة كلي كما في أعطي من المال إلى أن قال فارتكاب المص للتأويل من غير داع لا يخلو من الخلل انتهى. وأنت تعلم أن كون الجنة مبدأ للرزق إنما يحسن بملاحظة كون الثمرة مبدأ لابتدائها له بخلاف نحو سرت من البصرة من أول يوم إذ الجنة في الحقيقة ظرف للرزق لا مبدأ له[1] يعرف بالتأمل ولا يلتفت إلى ما قيل إن المشهور أن من الابتدائية

قلت ما موقع من ثمرة قلت هو كقولك كلما أكلت من بستانك من الرمان شيئاً حمدتك فوقع من ثمرة موقع قولك من الرمان كأنه قيل كلما رزقوا من الجنات من أي ثمرة كانت من تفاحها أو رمانها أو عنبها أو غير ذلك رزقاً قالوا ذلك فمن الأولى والثانية كلتاهما لابتداء الغاية لأن الرزق قد ابتدأ من الجنات والرزق من الجنات قد ابتدأ من ثمرة وتنزيله تنزيل أن يقول رزقني فلان فيقال لك من أين فتقول من بستانه فيقال من أي ثمرة رزقك من بستانه فتقول من الرمان وتحريره أن رزقوا جعل مطلقاً مبتدئاً من ضمير الجنات مبتدئاً من ثمرة وليس المراد التفاحة الواحدة والرمانة الفذة على هذا التفسير وإنما المراد النوع من أنواع الثمار هذا فلعل القاضي رحمه الله أخذ من عبارة الكشاف معنى الحالية في موضع من لما في ظاهر كلام الكشاف ما يوهم ذلك وليس المراد ذلك فإن تقرير الكشاف إنما هو على جعل من في الموضعين متعلقة برزقوا ولذا احتيج إلى التأويل بجعل إحداهما مقيدة للمطلق والأخرى مقيدة للمقيد ليكون الكلام على سنن قانون النحو وإلا فلا احتياج إلى ذلك التأويل لما اسلفناه آنفاً.

---

(١) قال تعالى: ﴿ولهم رزقهم فيها بكرة وعشياً﴾ [مريم: ٦٢].

والتبعيضية لغوان والتبيينية مستقرة وهذا مخالف له لأنه إن أراد به كلياً فغير مسلم وإن أراد به أكثرياً فلا يضرنا نقل عن البحر أنه قال من في قوله منها لابتداء الغاية وفي من ثمرة كذلك لأنه بدل من قوله منها أعيد معه حرف الجر وكلتاهما متعلق برزقوا على جهة البدل وهذا البدل من بدل الاشتمال انتهى. ولم يتعرض له المص لأن المشهور كون البدل مقصوداً بالنسبة دون المبدل منه ولم يرض كون الجنة غير مقصود فإنها نصب عين الأبرار وقرة عين الأخيار لكن ما في البحر يؤيد ما قلنا من أن كون الجنة مبدأ للرزق مع أنها مكان الرزق إنما يحسن بملاحظة كون الثمرة مبدأ لابتدائها له قوله حين الخ إشارة إلى أن ما مصدرية حينية والجملة بعده صلة له فلا محل لها من الإعراب والأصل كل وقت رزق ثم عبر عن معنى المصدر بما والفعل ثم أنيبا عن الزمان أي كل وقت رزق كما أنيب عنه المصدر الصريح في جئتك خفوق النجم وأيضاً فيه إشارة إلى أن كلما يفيد التكرار لأنه للعموم كما بين في موضعه ويحتمل أن يكون ما اسم نكرة بمعنى وقت فلا تحتاج على هذا إلى تقدير وقت الجملة بعده في موضع خفض على الصفة لكن يحتاج إلى تقدير عائد فيها أي كل وقت رزقوا فيه ولهذا لم يلتفت إليه المص وعلى كلا التقديرين فإضافة كلما إلى الجملة التي تليه كما فهم من كلام الرضي لا يعرف له وجه وما ذكرنا بعضه مذكور في مغني اللبيب نعم قال شارح المنار لأن كلا لازم الإضافة والفعل لا يقع مضافاً إليه فيدخل ما المصدرية ليصح أن يكون مضافاً إليه ويكون المصدر بمعنى الوقت فيظهر صحة ما قاله الرضي في كون ما مصدرية إذ المراد بقوله ليصح الخ ليصح أن يكون مجموع ما والفعل مضافاً إليه وأما كونه اسماً نكرة فلا وجه له وأنت خبير بأن قول ابن هشام بينه وبين قول الرضي نوع مخالفة فليتأمل في بعض النسخ أو مرة بعد حين وهما متلازمان وفي بعض النسخ لم يوجد أو مرة قوله مرزوقاً إشارة إلى أن الرزق بمعنى المرزوق مجازاً تسمية للمفعول بالمصدر ثم شاع فصار حقيقة عرفية فيه قدمه مع أنه مؤخر لأنه ذو الحال فحقه التقديم لكن لكونه نكرة اخر قوله مبتدأ بكسر الدال ضميره راجع إلى المرزوق والفتح أفصح لأن المرزوق ما يقع عليه الابتداء لا ما قام به الابتداء لكن أكثر أرباب الحواشي اختار كسر الدال بزنة اسم الفاعل ولا يظهر له وجه قيد الرزق أي المرزوق بكونه مبتدأ من الجنات لأن الحال قيد للعامل وقيد ابتداؤه منها أي من الجنة بابتدائه من ثمرة لكون الأول مقيداً كما بيناه قيل فلم يتعلق الحرف الثاني بما يتعلق به الأولى حتى يحتاج إلى القول بالتقيد ويؤيده قول المص فصاحب الأولى الخ فإنه صريح فيما ذكره لأن تعدد صاحب الحال يقتضي تعدد العامل فالعامل في الحال الأولى رزقوا وفي الثانية الحال الأولى ومن ظن بعضهم أن القول بالتقيد لازم في كلام المص وليس كذلك لأن ابتداء الرزق من الجنات وابتداء ابتداء الرزق من الجنات من الثمرة فظهر ضعف ما قاله ذلك الظان أنه لما كان كلاهما لفظ مبتدأ ولم يكن للرزق الواحد ابتداآن بل ابتداء واحد لزمه القول باعتبار الإطلاق والتقييد ليحصل التعدد في الابتداء كيف وكلامه صريح في ذلك حيث قال قيد

الرزق بكونه مبتدأ من الجنات وابتداؤه منها بابتدائه من ثمرة يعني أن ابتداءه من الجنات على الإطلاق وابتداءه من ثمرة على تقييد ابتدائه بكونه من الجنات انتهى ولم يتفطن أن الإطلاق والتقييد إذا كان متعلقهما واحداً وكلام المص صريح في تغاير متعلقهما قوله يعني أن ابتداءه من الجنات الخ يشعر أن ابتداء الرزق من الجنة على الإطلاق وابتداء الرزق من ثمرة لكن على التقييد وهذا سهو عظيم ولم يكتف بقوله كلما رزقوا من ثمرتها رزقاً بدون ذكر الجنة ليكون الكلام إيضاحاً بعد إبهام وهو أوقع في النفوس وأكثر مواضع الإطناب من هذا القبيل وتخصيص الثمرة بالذكر لمناسبة الأنهار إذ الأثمار تسقى بماء وتحصل بها بطريق جري العادة لا سيما إذا كان المعنى على ما اختاره وهو الصواب تجري من تحت أشجارها الأنهار أي ماؤها وكونه إشارة إلى أن عامة مأكولهم الثمار والفواكه لأنهم لا يمسسهم جوع ولا نصب يحوجهم إلى القوت ضعيف لما ذكرنا من سبب التخصيص ولما قال المص في سورة الواقعة لما شبه حال السابقين في التنعم بأكمل ما يتصور لأهل المدن الخ. فتأمل وأيضاً ظهر مما ذكر في سورة الواقعة أن التنعم بالفواكه مشترك بين السابقين وأصحاب اليمين وأما سائر النعم وإن كان مشتركاً بينهم لكن بعض النعم غالب التنعم به أحوال السابقين والآخر أحوال أصحاب اليمين كما يظهر على من راجع إلى بيان المص في تلك السورة فظهر وجه آخر لتخصيص الثمرة بالذكر.

قوله: (ويحتمل أن يكون من ثمرة بياناً تقدم) فعلى هذا يكون الظرف الأول أي منها

قوله: ويحتمل أن يكون من ثمرة بياناً تقدم تقديره رزقاً هو ثمرة لكن جيء بمن التجريدية مبالغة في كون الثمرة مرزوقاً كأنه جرد من ثمرة شيء بحسب وصف المرزوقية وسمي رزقاً لكمال ذلك المعنى فيها قيل كلامه هذا يدل على أن من التجريدية للبيان قال بعضهم ليت شعري إذا حمل على البيان لم جعل من أسلوب التجريد مع أن البيان يحمل المبين على المبين أظهر لأن رزقاً مبهم يفسره الثمرة أي الرزق الذي هو الثمرة كما في قولك انفقت من الدراهم ألفاً فإنه ليس من أسلوب التجريد وقال الفاضل أكمل الدين الظاهر أنه لا مانع عن ذلك في موارد من البيانية كلها فإنه يجوز أن يقال في قوله تعالى: ﴿فاجتنبوا الرجس من الأوثان﴾ [الحج: ٣٠] إذ الأوثان بلغت في صفة النجاسة بحيث يجوز أن يجرد منها رجس وكذلك الدراهم بلغت في الانفاق كثرة يمكن أن يجرد منها نهاية مراتب العدد وإذا كان ذلك أمراً اعتبارياً لا يستلزم محالاً لم يستبعد جوازه وعلى حمل من على البيان يصح أن يراد بالثمرة النوع من الثمار والثمرة الفردة لأنه إذا كان من للبيان كان معناه كلما رزقوا من الجنات الرزق الذي هو الثمرة وصح أن تكون فردة ونوعاً إذ على هذا التقدير لا مانع من إرادة الفرد وهو معنى الابتداء المستلزم أن يكون الرزق غير الثمرة فتنوين ثمرة على الوجه الأول للنوعية فقط لا يحتمل أن يكون للتقليل المفيد الفرد والشخصية وعلى الثاني يجوز أن يكون للنوعية وأن يكون للشخصية أي رزقاً هو نوع من الثمرة أو فرد من النوع و﴿رزقاً﴾ [البقرة: ٢٥] على الوجهين ثاني مفعولي ﴿رزقوا﴾ [البقرة: ٢٥] قال بعضهم جعل هذا البيان على منهاج رأيت منك أسداً مبني على أن من البيانية راجعة إلى ابتداء الغاية فلا بد من اعتبار التجريد بأن ينتزع من المخاطب أسد ومن الثمرة رزق وهو غير الرزق.

لغواً متعلقاً برزقوا إذ لا مانع منه كما في الاحتمال الأول والثاني مستقراً وقع حالاً من رزقاً والتقدم لنكرة صاحب الحال والثمرة يجوز حملها على النوع[١] والجنات الواحدة أي مرزوق هو نوع من الثمرة كالرمان مثلاً أو فرد من النوع وأما الاحتمال الأول فالمراد بالثمرة على هذا النوع لا الفرد كتفاحة مثلاً لأن ابتداء الرزق من البستان من فرد يقتضي أن يكون المرزوق قطعة منه لا جميعه ليصح الابتداء وهو سمج جداً كذا قالوا والأولى حمل الثمرة على النوع على الاحتمالين إذ الثمرة في معنى الجمع بناء على أن التاء للوحدة النوعية لأنها تناسب المبالغة فيكون طريقه انقسام الآحاد على الآحاد وإيرادها نكرة مفردة دون جمع للتنبيه على أنهم في كل حين رزقوا من نوع الثمار لا من كل الأنواع لأنه خلاف العادة.

قوله: (كما في قولك رأيت منك أسداً) فيه إشارة إلى أن من تجريدية فح يرد عليه أنه حينئذٍ يفوت المبالغة المقصودة من التجريد إذ الإجمال والتفصيل يفيد المبالغة في التفسير لا الصفة التي قصد بالتجريد بلوغها الغاية في الكمال والصحيح أنها ابتدائية أي رأيت أسداً كائناً منتزعاً منك[٢] قال بعض الأفاضل[٣] هذا مبني على أن يكون مثالاً لكون من بياناً مقدماً كما هو الظاهر لكن يجوز أن يكون مثالاً لمجرد التقديم فلا يلزم أن يكون ما في المثال أيضاً بيانية حتى يخالفه ما هو المشهور انتهى وهذا أقل مؤنة وإن كان خلاف الظاهر حتى نقل عن المحقق التفتازاني أنه قال إن هذا الكلام من الكشاف على أن من الذي للتبيين راجع إلى من للابتداء ونقل عنه قدس سره هذا الكلام كالصريح في أن من التجريدية عند الكشاف للبيان وإن كان الصحيح أنها للابتداء لئلا يفوت فائدة التجريد وهو تعسف أيضاً أما الأول فلأن جعل الزمخشري كونها للبيان مقابلة للابتداء ينافي ما ذكره المحقق وأما ما ذكره قدس سره فلاعترافه أن الصحيح أن من التجريدية من فروع الابتداء وسبب ما وقعوا فيه المثال المذكور فلما حمل أن يكون مثالاً لمجرد التقديم زال الاضطراب فمن في النظم الجليل للبيان وفي المثال المذكور للتجريد إذ لا قرينة على انتزاع الرزق من الثمرة بل هي في نفسها رزق بل لا حسن له حسن التجريد في المثال المذكور والقول بأن معنى الابتداء قرينة عليه إذ لا يمكن ابتداء الشيء من نفسه[٤] إلا بطريق الابتداء ليس بشيء لأن هذا ليس من ابتداء الشيء عن نفسه بل ابتداء حصول العام من خواصه فلو اعتبر التجريد وجعل من للابتداء يكون الأمر كذلك ولكن فيه دور صريح ومن هذا البيان اندفع شبهة أخرى لو كانت البيانية ابتدائية لزم تعلق الحرفين بفعل واحد إذ لا حمل على البيان ولا حاجة إلى دفعها بأنه حينئذٍ يكون ظرفاً مستقراً كما مر قوله تقدم رد

---

(١) الظاهر التاء للوحدة لمصححه.

(٢) كما فصل في قوله لي من فلان صديق والمعنى هنا أن رؤية الأسد مبتدأة منك ناشئة منك إذ صرت في الأسدية بحيث يمكن أن يجد منك أسد آخر.

(٣) عبد الرحمن الآمدي في تعليقاته على العصام.

(٤) الظاهر بطريق الانتزاع لمصححه.

لما قيل من أنها كيف يكون للبيان وليس فيها ما يبينه فأجاب بأن له مبيناً آخر عنه وقدم المبين للاهتمام وأن المبين في حكم المقدم وإنما جعلها متعلقاً لمحذوف ظرفاً مستقراً لاتفاقهم على أن من البيانية لا تكون إلا ظرفاً مستقراً كذا قيل.

قوله: (وهذا إشارة إلى نوع ما رزقوا كقولك مشيراً إلى نهر جار هذا الماء لا ينقطع فإنك لا تعني به العين المشاهدة منه) أي لفظ هذا ولا يبعد أن يكون إشارة إلى هذا[1] الذي ذكر في النظم إشارة إلى نوع ما رزقوا لا ما تقدمه في الجنة وقد أكل وفنى فإنه محال وكذا ليس إشارة إلى ما في الدنيا لأنه معدوم ثم أوضحه بقوله كقولك مشيراً إلى نهر جار فإن الموصوف بعدم الانقطاع هو النوع لا الشخص بعينه وبهذه القرينة يراد به الإشارة إلى النوع المتحقق في ضمن فرد فالإشارة إليه حقيقة لكن الصواب كونه مجازاً لأنه وإن سلم وجوده في الخارج في ضمن الفرد الموجود بناء على رأي من ذهب إلى وجود الكلي الطبيعي لكنه ليس بمبصر ودعوى أنه محسوس في ضمن الفرد المحسوس خارج عن الانصاف وسلوك إلى الاعتساف والعلاقة الكلية والجزئية.

قوله: (بل النوع المعلوم المستمر بتعاقب جريانه) استمرار النوع باستمرار تعاقب جريان بأن افراده لا يتعاقب جريانه ففيه مسامحة لظهور المراد.

قوله: (وإن كانت الإشارة إلى عينه والمعنى هذا مثل الذي ولكن لما استحكم الشبه بينهما جعل ذاته ذاته كقولك أبو يوسف أبو حنيفة) أي أو إشارة إلى الشخص المعين وهذا مراده لكن غير العنوان للتنبيه على ضعفه كما نبه عليه بتأخيره وجه الضعف ما أشار إليه

قوله: وهذا إشارة أي لفظ ﴿هذا الذي رزقنا﴾ [البقرة: ٢٥] إشارة إلى النوع الذي تلك الثمرة المرزوقة الحاضرة عندهم فرد من ذلك النوع وإلا فتلك الثمرة ليست عين ما رزقوه في الدنيا كما في مثال النهر فإن المشار إليه وإن كان الماء المعين الحاضر المشاهد لكن المراد نوع الماء فإن ذلك الماء المشاهد ينقطع وينقضي من ساعته والذي لا ينقطع هو نوع الماء وفيه نظر لأن الإشارة إلى النوع بدون ذكره الوصف مع اسم الإشارة لم يعهد في كلام العرب قال بعضهم الإشارة الحسية النوع غير متصورة لعدم تحققه في الخارج فبطل قول صاحب الفرائد والإشارة إلى الشخص وإرادة النوع مجاز لأن الشخص يستلزمه وحمله صاحب الكشاف على التشبيه البليغ بحذف الأداة ووجه الشبه قال معناه هذا مثل الذي رزقنا من قبل بدليل قوله تعالى: ﴿وأتوا به متشابهاً﴾ [البقرة: ٢٥] وقال وهذا كقولهم أبو يوسف أبو حنيفة تزيدانه لاستحكام الشبه كان ذاته ذاته وإنما احتاج إلى جعله من باب التشبيه البليغ لأن هذا إذا لم يذكر معه الوصف كان إشارة إلى المحسوس الحاضر وهو الذات الجزئية لا الماهية الكلية وأما إذا ذكر معه الوصف كما إذا قيل هذا الجنس وهذا النوع فلا يلزم أن يكون إشارة إلى محسوس وما ذكره صاحب الكشاف هو الوجه بقرينة قوله: ﴿وأتوا به متشابهاً﴾ [البقرة: ٢٥] فإنه اعتراض مقرر أمر المعترض منه وقال الإمام لما اتحدا في الحقيقة وإن تغايرا بالعدد صح أن يقال هذا هو ذاك.

---

(١) فخ فيه لطافة.

بقوله فالمعنى هذا مثل الذي بتقدير مضاف وأيضاً معنى المثل الاتحاد في النوع فيؤول إلى الإشارة إلى النوع وفيه مجاز في الحذف كما أن في الأول مجازاً مرسلاً والمجاز المرسل أبلغ وقد رجح كونه إشارة إلى عين الثمرة بأن هذا إذا لم يذكر معه الوصف يكون إشارة إلى المحسوس دون النوع لكونه ماهية كلية وهي وإن كانت موجودة في الخارج لكنها ليست محسوسة ولو بواسطة فرده والقياس على ذلك المثال قياس مع الفارق إذ ذكر فيه الوصف أي الماء فصار كقولنا هذا النوع لا كقولنا هذا فقط والكلام في الثاني دون الأول ولعل المص لم يسلم ذلك لأن الاعتماد على القرينة فإذا تحققت القرينة على إرادة النوع حمل عليه سواء ذكر فيه الوصف الذي يقتضي النوع أو لا ألا يرى أنه إذا ذكر الوصف الذي ينتظم مع إرادة الشخص يحمل هذا على الإشارة إلى الشخص المعين وما نحن فيه القرينة قائمة على إرادة النوع إذ استقامة المعنى على إرادته واضحة والتقدير خلاف الظاهر والجريان بفتحات مصدر جرى الماء جرياً وجرياناً قيل: ووقع في بعض النسخ بدله جزئياته والأولى أولى ولم نطلع على تلك النسخة واستحكم بمعنى قوي فالسين للتأكيد يقال قوله كقوله أبو يوسف أبو حنيفة إشارة إلى وجه آخر وهو جعله عينه مبالغة بلا تقدير مضاف لكن إما بطريق التشبيه البليغ أو بطريق الاستعارة نحو زيد أسد وقد مر الكلام فيه على وجه الشبع في تفسير قوله تعالى: ﴿صُمٌّ بُكْمٌ عُمْيٌ﴾ الآية.

قوله: (أي من قبل هذا في الدنيا جعل ثمر الجنة من جنس ثمر الدنيا لتميل النفس إليه أول ما رأت فإن الطباع مائلة إلى المألوف متنفرة عن غيره) قدمه كأنه مختار عنده لكن

قوله: فإن الطباع مائلة إلى المألوف متنفرة عن غيره قيل فيه نظر لأن تجدد الصورة أحب إلى النفس والذ لديها من مشاهدة معاد ولكل جديد لذة قال صاحب المفتاح ولعمري إن التوفيق بين حكم الألف وبين حكم التكرار أحوج شيء إلى التأمل لأن الألف مع الشيء لا يتحصل الا بتكرره على النفس ولو كان التكرار يورث الكراهة لكان المألوف أكره شيء عندها وامتنع إذ ذاك نزاعها إلى مألوف والوجدان يكذبه وقالوا في التوفيق إن الشيء الذي تميل إليه النفس ولها به شغف كالعلوم والمشاهدات فتكراره يزيده في الشغف والإلف وإذا كان دونه كالمأكول والمشروب فالتكرار يؤدي إلى الملال وقال الفاضل أكمل الدين يجوز أن يقال في التوفيق بينهما إن إعادة المألوف بعينه هي التكرار الموجب للكراهة والملال وأما مع مزية وضم اعتبار فهو الموجب للانس والميلان وهو معنى قول صاحب الكشاف ولأنه إذا ظفر بشيء من جنس ما سلف له به عهد وتقدم له معه الف ورأى فيه مزية ظاهرة وفضيلة بينة وتفاوتاً بينه وبين ما عهد بليغاً افرط ابتهاجه وطال استعجابه واستغرابه وتبين كنه النعمة فيه حق التبيين وأقول عندي إن مثل هذا يتفاوت بتفاوت المراتب والحال والمقام وزيادة ميلان النفس إلى بعض أشياء فتجد مستلذاً كلما كرر وأعيد كما هو في المشاهد كذلك فرب مطعوم ومشروب أو كلام أو صورة قد تعافه النفس وتكرهه عند تكرره ورب شيء من ذلك الجنس يستطاب عندها ويستلذ كلما تكرر وأعيد لما فيه من أمر ملائم كلما شوهد ينجذب الطبع إليه بالضرورة كما قيل في صفة كلام مستحسن يعاد ويستطاب فإن أحلى الكلام المستعاد والمستطاب والحاصل أن أي شيء استطابه النفس في وجدانها واستلذه لا تكرهه

في كل حين رزقوا مرزوقاً قولهم ﴿هذا الذي رزقنا من قبل﴾ [البقرة: ٢٥] هذا في الدنيا يظن أنه بعيد قوله فإن الطباع الخ. إنما يلائم أول مرة أو مرات معدودة وبعد كون طباع أهل الجنة مألوفة بثمر الجنة لا يحسن أن يعتبر ذلك مع أن كلما لإفادة العموم يقتضي أن يكون ذلك منهم في كل حين بل في غير متناه ولا يخفى ضعفه والقول بأن مراده الترقي يأبى عنه قوله وإلا ظهر فإنه كان مخالفاً لذلك التوجيه لكن الأحسن ما ذكر قوله جعل ثمر الجنة من جنس ثمر الدنيا أي من نوعه في الاسم لا في اللذة ومراده بيان الحكمة في تشابه ثمارها بثمار الدنيا قوله فإن الطباع مائلة إلى المألوف متنفرة عن غيره أي من المأكولات بتوهمه ضاراً مهلكاً بالذات بلا معالجة السم ونحوه فيندفع بهذا ما قيل من أن لكل جديد لذة حتى نقل عن النحرير التفتازاني أنه قال في بحث التشبيه من شرح المفتاح أن قولهم لكل جديد لذة ليس على العموم بل في المألوف الذي يمال إليه يحصل بالتكرير لذة جديدة كمعاودة الأطعمة الشهية انتهى. ومنه يظهر الجواب عن إشكال النحرير إذ الثمار من المأكولات الشهية وقوله والحديث المعاد مثل في الكراهة مع كونه قياساً مع الفارق كما يشهد التجربة ليس هذا أيضاً على إطلاقه إذ الحديث المستطاب كالأطعمة الشهية يحصل بتكريره لذة جديدة أحلى من أختها نقل البعض شعراً يدل على ما ذكره وهو قول الشاعر.

لكل جديد لذة غير أنني ... وجدت لذيذ الموت غير لذيذ

انتهى. والأولى أن يقال لكل جديد لذة غير أنني وجدت مفارقة الأحباب ومجالسة الأغيار وصحبة الأشرار والابتلاء بأنواع المضرات غير لذيذ مع أنها من أصناف الجديد وهذا ما يستفاد من كلام الفصحاء والشعراء قديماً كما نقل ذلك البعض لكن لا حاجة إلى ذلك لما ذكرنا من تحققه في المفرحات والمشتهيات.

قوله: (ويتبين لها مزيته وكنه النعمة فيه إذ لو كان جنساً لم يعهد ظن أنه لا يكون إلا كذلك) عطف على تميل أي وليظهر لها مزيته أي فضيلة ثمر الجنة وشرافتها والمزية الفضيلة قيل ولا يبني منه فعل إلا أنه ذكر في حواشي الجوهر أنه يقال أمزيته عليه أي فضلته وفي الأساس تمزيت عليه وتمزيته فضلته انتهى. قوله وكنه النعمة أي حقيقتها فكان ما عداها ليس بنعمة ومعنى كونها كنه النعمة إنه كان حقيقة النعمة مجهولة ونعم الجنة تصفها وتعرفها لا سيما ثمرها كقولهم وجه فلانة تصف الجمال وفيه مبالغة في وصف ثمر الجنة بكونها نعمة جسيمة لذيذة وكونه بمعنى[1] الغاية وبمعنى الوقت وبمعنى القدر بعيد هنا فإن هذه المعاني للكنه غير

معاداً أيضاً بل تجده مستطاباً ومستلذاً كلما تكرر وأعيد ويعده جديداً كما شاهده وذاقه في المرة الأولى سيما إذا كانت الفته واعتادت به وأما الجواب عن قولهم إن تجدد الصورة أحب إلى النفس وألذ لديها من مشاهدة معاد فإن يقال تنفر النفس عما لم يشاهده قطعاً ولم يذقه قط ولم تصادف من نوعه فرداً ما مما لا شبهة فيه ومنكره إما معاند للظاهر أو فاقد الذوق في الوجدانيات.

---

(١) قول الخليل والثاني قول ابن دريد والثالث قول البعض.

مشهورة الاستعمال وإن سلم ثبوتها في اللغة الفصيحة وقوله كذلك في قوله لا يكون إلا كذلك أي مثل غير مألوف فلأجعل ذلك جعل ثمر الجنة من نوع ثمر الدنيا.

قوله: **(أو في الجنة لأن طعامها متشابه في الصورة كما حكي عن الحسن رضي الله عنه أحدهم يؤتى بالصفحة فيأكل منها ثم يؤتى بأخرى فيراها مثل الأولى فيقول ذلك فيقول الملك كل فاللون واحد والطعم مختلف أو كما روي أنه عليه الصلاة والسلام قال والذي نفس محمد بيده إن الرجل من أهل الجنة ليتناول الثمرة ليأكلها)** عطف على قوله في الدنيا لأن طعامها الخ. الإضافة للاستغراق فيدخل الثمر دخولاً أولياً لكن في العرف الطعام يقابل الفواكه والمتبادر معنى العرف متشابه الصورة سواء كان متخالف الطعم أو لا وإلى الأول أشار قوله كما حكي عن الحسن أثر أخرجه ابن جرير عن يحيى بن كثير بهذا اللفظ الصحفة كالقصعة اسم ما يشبع الخمسة وجمعه صحاف فحينئذٍ إتيان الصحفة التي يشبع الخمسة بأحد أهل الجنة لمجرد التكريم قوله فيقوله ذلك أي ﴿هذا الذي رزقنا من قبل﴾ [البقرة: ٢٥] وهذا القول منهم قبل الأكل ولهذا قال فيقول الملك كل الخ. مع أن قوله: ﴿كلما رزقوا منها﴾ [البقرة: ٢٥] الآية يشعر بأن هذا القول منهم بعد الأكل إلا أن يقال إن معنى ﴿كلما رزقوا﴾ [البقرة: ٢٥] كلما أعطوا منها الخ. ﴿هذا الذي رزقنا من قبل﴾ [البقرة: ٢٥] أي أكلنا منه وفيه نوع لطافة قوله والطعم مختلف نص في اختلاف الطعم قوله أو كما روي أنه عليه السلام إشارة إلى عدم اختلاف الطعم كذا قيل لكنه ليس بصريح فيه أن الرجل اللام للعهد الذهني وفي حكمه المرأة ليتناول اللام للابتداء الثمرة ليأكلها ويشعر هذا أن التناول قد يكون لغير الأكل ولعله لإعطاء غيره تكريماً أو إظهاراً للمودة وتأكيداً للمحبة كما حكي عن الحسن أن أحدهم يؤتى بالصحفة فإن الآتي كما يكون الملك لا مانع أيضاً أن يكون غيره لكن الأمر فيه مثل ذلك.

قوله: **(فما هي واصلة إلى فيه حتى يبدل الله تعالى مكانها مثلها)** أي مثل الثمرة الأولى في الطعم وهو الملائم لقوله يبدل الله مكانها مثلها وهذا الحديث أخرجه ابن جرير أيضاً موقوفاً في المستدرك من حديث ثوبان مرفوعاً لا ينزع رجل من أهل الجنة من ثمرها شيئاً إلا خلق الله مكانها مثلها وقال إنه صحيح على شرط الشيخين كذا قيل فالأولى للمص أن يذكر هذا الحديث.

قوله: **(فلعلهم إذا رأوها على الهيئة الأولى قالوا ذلك)** قيل متعلق بقوله أو كما روي أنه عليه السلام الخ. لدفع أنه كيف يصح هذا القول منهم حين الرزق وإنما يعلم التشابه بعد الأكل وحاصله أن تشابه الصورة منشأ لقولهم وقيل كلما أطعموا وهو صرف عن الظاهر من غير ضرورة انتهى وأيضاً كلام المص حيث قال لتميل النفس الخ. وما نقل عن

قوله: أو في الجنة عطف على في الدنيا وعلى هذا وجه الشبه المشاكلة الصورية فقط لاختلاف الطعم حينئذٍ.

قوله: أو كما روي عطف على حكي فعلى هذا وجه التشبيه التشاكل في الصورة والطعم معاً.

الحسن حيث قال فيقول الملك كل الخ. كالصريح في أن هذا القول قبل الأكل والحاصل أن معنى ﴿كلما رزقوا﴾ [البقرة: ٢٥] كلما أعطوا وخصصوا إذ الرزق في العرف تخصيص الشيء بالحيوان للانتفاع به وتمكينه منه كما قاله المص في قوله تعالى: ﴿ومما رزقناهم ينفقون﴾ [البقرة: ٣] ومعنى رزقنا من قبل أنعمنا وأكلنا فليتأمل فيه.

قوله: (والأول أظهر لمحافظته على عموم كلما) أي كون المعنى ﴿من قبل﴾ [البقرة: ٢٥] هذا في الدنيا أظهر من الثاني وهو كون معنى ﴿من قبل﴾ من قبل هذا في الجنة لمحافظته على عموم كلما بخلاف الثاني إذ لا يستقيم عليه هذا القول في الثمرة المرزوقة في المرة الأولى في الجنة وإنما قال أظهر لأن للثاني وجهاً ظاهراً حتى قيل إنه يتجه على الأول أنه يلزم منه انحصار ثمار الجنة في الأنواع الموجودة في الدنيا والأليق أن يوجد فيه ذلك مع غيره من الأنواع التي لا عين رأت ولا أذن سمعت كما أشار إليه بقوله تعالى: ﴿فلا تعلم نفس ما أخفي لهم من قرة أعين﴾ [السجدة: ١٧] الآية وكما ورد في الحديث القدسي قال تعالى: ﴿فيهما من كل فاكهة زوجان﴾ [الرحمن: ٥٢] قال المص صنفان غريب ومعروف انتهى فظاهره أنه اعترف بأن في الجنة ثمراً ليس في الدنيا فكيف يحسن بل يصح أن يقال إن المراد ﴿من قبل﴾ هذا في الدنيا وعن هذا قال السيوطي الثاني عندي أرجح لأن فيه توفية بمعني حديث تشابه ثمار الجنة لقوله بعده ﴿متشابها﴾ [البقرة: ٢٥] فإنه في رزق الجنة أظهر وإعادته إلى المرزوق في الدنيا بعيد عن الإنصاف قوله لمحافظته على عموم كلما جوابه أن معناه كلما رزقوا منها من ثمرة رزقاً بعد المرة الأولى الخ. كما قيد المص قوله تعالى: ﴿وأتيت من كل شيء﴾ بقوله يحتاج إليه الملوك وقيد أيضاً قوله تعالى: ﴿وجاءهم الموج من كل مكان﴾ [يونس: ٢٢] الآية من سورة يونس بقوله يجيء الموت منه ونظائره كثيرة وقد قيل ما من عام إلا وقد خص البعض منه وقد أشار إليه المص بقوله والأول أظهر وما ذكرنا هنا وما سبق قرينة قوية على هذا التخصيص.

قوله: (فإنه يدل على ترديدهم هذا القول كل مرة رزقوا) أي دلالة ظنية إقناعية لا قطعية لما ذكر.

قوله: (والداعي لهم إلى ذلك) أي المفضي لتكرارهم هذا القول.

قوله: (فرط استغرابهم وتبجحهم) أي عدهم غريباً عجيباً فالسين ليس للطلب فإن

قوله: والأول أظهر أي والوجه الأول وهو أن يكون المراد من قولهم من قبل في الدنيا أظهر لكونه احفظ المعنى العموم المستفاد من كلمة كلما فإنه ينحفظ عمومها على الوجه الثاني وهو أن يكون المراد منه في الجنة لانحصار قولهم هذا ح في المرة الثانية وما فوقها فإن المرة الأولى على هذا التقدير خالية عن قولهم ذلك فلا يصح حينئذ أن يقال كل حين رزقوا منها مرزوقاً قالوا هذا لأن القول بخلاف الوجه الأول فإنهم على هذا يقولون ذلك القول في المرة الأولى أيضاً كما يقولونه بعد الأولى.

قوله: والداعي لهم إلى ذلك أي إلى قولهم في كل مرة من مرات هنا بتناولهم هذا الذي رزقنا من قبل فرط استغرابهم أي فرط وجدانهم ذلك غريباً عجيباً وتبجحهم أي ابتهاجهم بما وجدوا من التفاوت العظيم بين الرزقين.

بناء الاستفعال للعهد وتبجحهم بتقديم الجيم على الحاء افتخارهم وكمال سرورهم.

قوله: (بما وجدوه من التفاوت العظيم في اللذة) الجسيم وفيه تصريح بأن قولهم ﴿هذا الذي﴾ [البقرة: ٢٥] الخ. بعد التناول والأكل وما سبق من قوله لتميل إليه النفس أول ما رأت يدل على أن ذلك القول قبل التناول وكذا ما حكي عن الحسن من قوله فيقول ذلك فيقول الملك كل الخ. وتوجيهه أن كلا الأمرين واقع بحمل ﴿كلما رزقوا﴾ [البقرة: ٢٥] على التمكن من الانتفاع به وعلى الأكل منه بالفعل أما بعموم المجاز أو بالجمع بين الحقيقة والمجاز كما هو مذهب المص.

قوله: (والتشابه البليغ في الصورة) عطف على التفاوت ظاهره الإشارة إلى تفسير ﴿هذا الذي رزقنا﴾ [البقرة: ٢٥] بهذا مثل الذي رزقنا ولا بأس إذ الاكتفاء شائع في بيان مرامهم على أن التشبيه البليغ بين الشخصين يستلزم ذلك التشبيه بين النوعين استلزاماً عربياً لتحقق النوع في ضمن الجزئي والاعتراض بأن هذا مخالف لقوله وهذا إشارة إلى نوع ما رزقوا ضعيف جداً ولقد أغرب من قال إن هذا إشارة إلى اعترافهم بإعادة أشجار الدنيا وثمارها كإعادة أنفسهم فيكون تعجباً من قدرة الله تعالى وإلى أن أرض الجنة قيعان ينبت فيها ما ينبت من الأعمال في الدنيا فإن هذا قول ليس مسند ومثل هذا لا يعرف إلا بالنقل مع أنه يرد عليه أن أشجار الجنة وثمارها هل هي مخلوقة أم لا لا سبيل إلى الثاني إذ الجنة مخلوقة الآن وأشجارها كذلك كما قال فيما سبق الجنة سمي به الشجر المظلل الخ. فأين الدلالة على ما أوهمه وأما ثمارها هل هي مخلوقة أم لا فإذا كانت مخلوقة هل ينتفع بها أم لا[1].

قوله: (اعتراض يقرر ذلك) أي جملة معترضة عند من جوز كون الاعتراض في آخر

قوله: والتشابه البليغ في الصورة يقتضي أن يكون قولهم ﴿هذا الذي رزقنا من قبل﴾ [البقرة: ٢٥] من باب التشبيه البليغ وأن أصل معناه هذا مثل الذي رزقنا من قبل كما اختاره صاحب الكشاف وهذا يخالف قوله وهذا إشارة إلى نوع ما رزقوا لأن ذلك ليس مبنياً على المبالغة في التشبيه إذ معناه على ذلك التقدير هذا هو النوع الذي رزقناه في الدنيا.

قوله: اعتراض يقرر ذلك هذا أيضاً على تقدير أن يكون معنى قولهم ﴿هذا الذي رزقنا من قبل﴾ هذا مثل الذي رزقنا على التشبيه لأن هذا إنما يقرر ذلك إذا اعتبر هناك تشبيه ومثل هذا الاعتراض في إفادة التقرير قولك فلان أحسن بفلان ونعم ما فعل وري من الرأي ما رأى وكان صواباً ومنه قوله تعالى: ﴿وجعلوا أعزة أهلها أذلة وكذلك يفعلون﴾ [النمل: ٣٤] وما أشبه ذلك من الجمل التي تساق في الكلام معترضة للتقرير قال بعضهم الأشبه أن هذه الجملة ليست معترضة بل هو من باب التذييل وهو تعقيب الجملة بجملة يشتمل على معناها للتوكيد فقيل جوز بعض علماء المعاني وقوعها آخر جملة لا يليها جملة فيشتمل التذييل وهو مختار صاحب الكشاف.

---

(١) قوله ما ينبت من الأعمال في موقعه لأن ما ينبت الجنة لا ينبت إلا بمقابلة التوحيد والمعارف والمبرات فلا يخالف ما ذكره المص وإن أراد أن المعارف والطاعات تجسمت أنفسها فما ينبت في الجنة تلك الطاعات كما هو مذهب البعض فيمكن حمل لكلام المص عليه لكن المعتمد هو الأول.

الكلام فالاعتراض عند هؤلاء المجوزين ذلك أن يؤتى في أثناء الكلام أو في آخره أو بين كلامين متصلين أو غير متصلين بجملة أو أكثر لا محل لها من الإعراب لنكتة سواء كانت دفع الإيهام أو غيره وهذا الاصطلاح ح مذكور في مواضع من كلام الشيخين فيشمل التذييل وهو المراد كما نبه عليه بقوله اعتراض يقرر ذلك إذ التذييل تعقيب جملة بجملة تشتمل على معناها للتوكيد ونكتته أن قولهم ﴿هذا الذي رزقنا من قبل﴾ [البقرة: ٢٥] مطابق للواقع وأن منشأ قولهم إعطاؤهم به على وجه التشابه التام في الصورة كما أشار إليه المص بقوله والتشابه البليغ في الصورة وهذا على تقدير قولهم هذا مثل الذي رزقنا من قبل فظاهر وأما على تقدير الأول فلأنه لما كان التشابه بين الشخصين يستلزم التشابه بين النوعين كما مر وقيل وهذا يقرر أيضاً إذا كان المعنى هذا النوع الذي رزقنا من قبل فإن التشابه بين الأفراد يقرر كونها إفراد جنس واحد انتهى. ولا يخفى ما فيه ولم يجوز العطف على قالوا لأنه يلزم تقييده بما قيد به قالوا من الظروف مع أنه لا استقامة هنا وأما العطف على مجموع الشرط والجزاء فلا يستقيم أيضاً إذ الضمير مرتبط بالجملة الشرطية وأما الاستئناف أو الحالية بتقدير قد وإن ساغ ذلك لكن الاعتراض لإفادة التقدير واستغنائه عن تقدير أحسن وأولى.

قوله: (والضمير على الأول راجع إلى ما رزقوا في الدارين) أي الضمير به على الأول أي على أن يراد ﴿هذا الذي رزقنا من قبل﴾ أي من قبل هذا في الدنيا سواء كان المراد بهذا النوع أو مثل الذي رزقنا كأنه جواب إشكال هو أن التشابه يقتضي التعدد وتوحيد ضمير به ينافيه بأنه راجع إلى ما رزقوا المنفهم من قوله: ﴿هذا الذي رزقنا من قبل﴾ [البقرة: ٢٥] وهو وإن كان متحداً متعدد معنى فإن المراد نوع ما رزقوا في الدنيا والآخرة جميعاً فجنس هذا المرزوق باعتبار تحققه في المرزوق في الجنة يشابه نفسه باعتبار تحققه في إفراد المرزوق في الدنيا وحاصله كون أفراده متشابهة فإن قيل الجنس لا يؤتى به قلنا الإسناد باعتبار تحققه في ضمن الفرد الشخصي وهو شائع في كلامهم فالإسناد مجاز عقلي إن قيل إن الكلي الطبيعي غير موجود في الخارج وإلا فحقيقة عقلية والإشكال بأن المرزوق فيهما جميعاً غير مأتي به في الآخرة جوابه ما نقل عن الكشاف من قوله إن المراد من المرزوق في الدنيا والآخرة الجنس الصالح المتناول لكل منهما لا المقيد بهما فإنه حينئذٍ أخص من كل منهما والإتيان بالجنس حاصل في ضمن الإتيان في أي نوع كان لاستحالة انفكاك النوع من الجنس وهذا ما اعتمد أكثر أرباب الحواشي عليه في دفع الإشكال المذكور ولا يخفى ما فيه إذ الجنس الصالح المتناول لكل منهما وإن صح نسبة

قوله: والضمير على الأول أي الضمير المجرور في به على الوجه الأول وهو أن يراد بقولهم من قبل في الدنيا عائداً إلى ما رزقوا في الدارين وليس هذا اضماراً قبل الذكر لأن قولهم ﴿هذا الذي رزقنا من قبل﴾ انطوى تحته ذكر ما رزقوا في الدارين ونظيره قوله تعالى: ﴿إن يكن غنياً أو فقيراً فالله أولى بهما﴾ [النساء: ١٣٥] أي بجنسي الغني والفقير لدلالة قوله: ﴿غنياً أو فقيراً﴾ [النساء: ١٣٥] على الجنسين ولو رجع الضمير إلى المتكلم به لقيل أولى به على التوحيد.

الإتيان إليه في الآخرة من حيث تحققه في ضمن نوع ما لكن تلك الصحة من حيث ذاته وهو ليس بمقصود لا من حيث تحققه في ضمن نوع المرزوق في الدنيا والآخرة وهو المراد كما هو مقتضى السوق فالإشكال باق بعد ألا يرى أن الحيوان الذي هو جنس صالح متناول لكل نوع حين تحققه في ضمن الإنسان بحسب ذاته لا من حيث تحققه في ضمن نوع الإنسان فالاشتباه نشأ من أخذ الجنس بلا شرط شيء حين تحققه في نوع ما والمراد أخذه بشرط شيء كما عرفت وقد يجاب بأن معنى الإتيان بهما في الجنة إتمام الإتيان بهما في الجنة انتهى ومراده بإتمام الإتيان إتمام مجرد اثنينية الإتيان فالمرزوق فيهما إتمام إتيانهما في الجنة فالجنة ظرف لإتمام إتيانهما لأنفس الإتيان وهو منشأ الإشكال فلا محذور إذ الإتيان بالنوعين لما تم بالنوع الأخير أعني المرزوق في الآخرة صح أنه أتى بالمرزوق فيها في الآخرة أي إتمام إتيانه بمعنى مجرد الإثنينية فلا إشكال بأن هذا ليس بشيء لأن الجنة لما كانت دار الخلد والأبد لا يتصور الإتمام وهذا وإن كان تكلفاً إذ ذكر الإتيان وإرادة إتمامه بعيد لكن الإشكال يندفع بالمرة بملاحظة القيد الذي اعتبرناه فإنه حينئذٍ يكون الزمان واحداً وهو زمان إتيانه في الجنة بملاحظة إتمامه فالمرزوق فيهما جميعاً مأتي إتمامه بكونه اثنين في الجنة فالتعبير بالماضي حينئذٍ لتحقق وقوعه لا التغليب فإنه لا يرضى عنه اللبيب وأجيب أيضاً بأنه فليكن المعنى وأتوا به في الدارين ولا يلزم أن يكون المعنى وأتوا به في الجنة وفيه إذ قوله ﴿متشابهاً﴾ [البقرة: ٢٥] يأبى عنه فإن إتيانه ليس متشابها إلا في الجنة دون الإتيان في الدنيا ورد البعض بأن إتيان ما في الدنيا ليس استقبالاً حتى ينتظم مع الإتيان في الجنة أراد به أن أتوا به مستقبل عبر عنه بالماضي لتحقق وقوعه فالإتيان في الدنيا ماض محقق فلا ينتظم الإتيانان بلفظ واحد ثم قال والجواب أن التعبير الاستقبالي المعبر عنه بالماضي بالنظر إليهما تغليب وغفل أيضاً عن عدم انتظام متشابهاً بإتيان المرزوق في الدنيا فخير الأجوبة أوساطها كما أن خير الأمور أوساطها.

قوله: (فإنه مدلول عليه بقوله ﴿هذا الذي رزقنا من قبل﴾ [البقرة: ٢٥] ونظيره قوله تعالى: ﴿إن يكن غنياً أو فقيراً فالله أولى بهما﴾ [النساء: ١٣٥]) أي الجنس مدلول عليه فيكون مرجع الضمير مذكوراً معنى مثل قوله تعالى: ﴿اعدلوا هو أقرب للتقوى﴾ [المائدة: ٨] ومراده الإشارة إلى صحة كون الجنس مرجعاً مع عدم كونه مذكوراً لفظاً ونظيره قوله تعالى: ﴿إن يكن غنياً أو فقيراً فالله أولى بهما﴾ [النساء: ١٣٥] أي بجنسي الغني والفقير ولو اعتبر اللفظ لقيل أولى به أي المشهود عليه لما ثبت في كتب العربية أن الضمير الذي مع أو يوحد لأن أو لأحد الشيئين كقوله تعالى: ﴿وما أنفقتم من نفقة أو نذرتم من نذر فإن الله يعلمه﴾ [البقرة: ٢٧٠] فالنظير في هذه الآية لما نحن فيه باعتبار إرجاع الضمير باعتبار المعنى دون اللفظ لكن عكس ما نحن فيه إذ ثنى الضمير في بهما لما دل عليه الكلام من تعدد الجنسين مع أن مرجعه أحد الأمرين غنياً أو فقيراً لما مر من أن الضمير الذي مع أو يوجد وضمير يكن مفرد والمعنى يكن المشهور عليه غنياً أو فقيراً فترك إفراد الضمير لئلا يتوهم أن أولويته بالنسبة إلى ذات المشهود

عليه فنبه على أنه باعتبار الوصفين ليعم المشهود عليه وغيره وفيما نحن فيه أفرد الضمير مع أن ظاهر المرجع اثنان وفي النظير ثنى مع أن ظاهر المرجع واحد كذا قالوا قوله فنبه على أنه باعتبار الوصفين مخالف لما تقرر عندهم من أن الضمائر يراد بها الذات دون الصفات واعتبار الوصف في أسماء الإشارة إلى أن يقال إن الضمائر وإن كان مقتضى أصلها أن يراد بها الذوات لكن قد يراد بها الصفات عند قيام قرينة لكن هذا خلاف المشهور.

قوله: (أي بجنسي الغني والفقير) أشار إلى أن ضمير بهما راجع إلى ما دل عليه المذكور وهو جنسا الغني والفقير لا إليه أي لا إلى المذكور وإلا لوحد ويشهد عليه أنه قرىء ﴿فالله أولى بهما﴾ [النساء: ١٣٥] كذا قاله المص في سورة النساء وجه الشهادة أنه لو لم يكن المراد بهما جنسي الغني والفقير لما حسن الجمع قيل وهذا أيضاً كنائية إيمائية حيث رجع الضمير إلى الجنسين المفهومين من بيان أحوال المشهود عليه انتهى والمشهور في بيانه أن مرجع الضمير هنا مما تقدم ذكره معنى والتعبير بالكنائية والإيمائية غير متعارف.

قوله: (وعلى الثاني إلى الرزق) أي ضمير به على تقدير كون المعنى ﴿من قبل﴾ [البقرة: ٢٥] هذا في الجنة راجع إلى الرزق أي المرزوق لا إلى الجنس كما في الأول لأنه لا يوجد صارف عن ظاهره والمعنى واتوا بالمرزوق في الجنة متشابه الافراد فح التعبير بالماضي لتحقق وقوعه ففيه استعارة تبعية باعتبار الزمان.

قوله: (فإن قيل التشابه هو التماثل في الصفة وهو مفقود بين ثمرات الدنيا والآخرة كما قال ابن عباس رضي الله عنهما ليس في الجنة من أطعمة الدنيا إلا الأسماء قلت التشابه بينهما حاصل في الصورة التي هي مناط الاسم دون المقدار والطعم وهو كاف في إطلاق التشابه هنا) ظاهره أنه إشكال على الاحتمال الأول كما يشعر به قوله كما قال ابن عباس رضي الله تعالى عنهما فإن حاصل جوابه أن التشابه كونه تماثلاً في الصفة مسلم لكن كونه مفقوداً بين ثمرات الدنيا والآخرة غير مسلم كيف وأن الصورة من جملة الصفات والتشابه بينهما حاصل في الصورة التي الخ. ولا يشترط فيه أن يكون من جميع الوجوه قوله هذا أي خذ هذا فصل الخطاب.

قوله: (وإن للآية محملاً آخر وهو أن مستلذات أهل الجنة في مقابلة ما رزقوا في

قوله: وعلى الثاني إلى الرزق أي إلى ﴿رزقاً﴾ [البقرة: ٢٥] المذكور وهو الرزق الكائن لهم في الجنة لا هو وما في الدنيا معاً لأن المعنى حينئذٍ هذا الذي رزقناه في الجنة قبل حضور هذا أي رزقنا مثله فيها قبله لكن قولهم هذا حينئذٍ إنما هو في المرة الثانية وما بعدها من مرات من تناول الرزق لا في الأولى فيقصر حينئذٍ كلمة كلما عن إفادة العموم التام بل يختص العموم بما بعد المرة الأولى لأنهم ما قالوه في كل مرة ومعنى التشابه حينئذٍ راجع إلى تشابه أفراد هذا النوع المذكور الذي رجع إليه الضمير لاقتضاء التشابه التعدد ولا تعدد ح في ﴿رزقاً﴾ لأن المراد به النوع بخلاف الوجه الأول فإن الضمير على ذلك التقدير راجع إلى متعدد كما ذكر.

الدنيا من المعارف والطاعات متفاوتة في اللذة بحسب تفاوتهما) أي تفسيراً آخر وهو أن المراد مما رزقوا قبل هو المعارف والطاعات التي يستلذ به أرباب العقول السليمة المتفاوتة في اللذة لأن منهم مقتصد ومنهم سابق بالخيرات ومنهم السابقون المقربون ومنهم أصحاب اليمين قوله بحسب تفاوتهما أي المعارف والعبادات زيادة ونقصاً كيفاً أو كماً إخلاصاً إشارة إلى ذلك فمستلذات أهل الجنة التي رزقوا بها فيها متفاوتة أيضاً ففي كلامه إشارة إليه وإن كان المقصود غيره فلا يلزم من ذلك تخصيص ذلك بالثمرات فإن سائر الإنعامات والكرامات أيضاً من قبيل ثواب الطاعات والمص طاب الله ثراه أشار إلى ذلك بقوله إن مستلذات أهل الجنة الخ. فإنها عام للثمرات وسائر الكرامات ولقد غفل عن هذه الإشارة العلية من اعترض عليه بأنه لا يساعده تخصيص ذلك بالثمرات.

قوله: **(فيحتمل أن يكون المراد من ﴿هذا الذي رزقنا﴾ [البقرة: ٢٥] أنه ثوابه)** بتقدير مضاف والمعنى هذا المرزوق في الآخرة ثواب المرزوق في الدنيا ومن غفل عن تقدير مضاف أي ثوابه في فوق ﴿الذي رزقنا﴾ قال يأبى عنه قولهم ﴿من قبل﴾ لأن ذلك إنما هو في الجنة لا في الدنيا مع أن المص صرح المراد من ﴿هذا الذي رزقنا﴾ أنه ثوابه فالمشار إليه بهذا المرزوق في الجنة والمراد بالموصول هو المرزوق المعنوي في الدنيا فلما لم يصح الحمل بأن المرزوق في الدنيا أعني المعارف هو المرزوق في الآخرة وهو المستلذات أشار إلى دفعه بأن فيه مضافاً محذوفاً ولو قيل إن بعض العلماء ذهب إلى أن الأعمال والمعارف تجسمت وتكون عين ما رزقوا في النشأة الأخرى وإليه أشار من قال إن أرض الجنة قيعان ينبت فيها ما ينبت من الأعمال انتهى. فح يصح الحمد المذكور بلا تقدير مضاف لكان أتم بياناً وأحسن سبكاً وقد صرح البعض بما ذكرنا في قوله: ﴿إن الذين يأكلون أموال اليتامى ظلماً إنما يأكلون في بطونهم ناراً﴾ [النساء: ١٠] الآية.

قوله: **(ومن تشابههما تماثلهما في الشرف والمزية وعلو الطبقة)** عطف على قوله من هذا أي فيكون المراد من تشابههما المشار إليه بقوله ﴿وأتوا به متشابهاً﴾ [البقرة: ٢٥] ما هو المعنى الحقيقي كما صرح به في السؤال وهو تماثلهما في صفة الشرف وعلو الطبقة فوجه الشبه بينهما معنوي لا حسي وإنما ذهب إلى ذلك لأن الأعمال والمعارف في الدنيا اعراض لا صورة لها ووجه الشبه ما يشترك المشبه والمشبه به فيه والمراد بالطبقة في قوله علو الطبقة الرتبة والمنزلة مستعارة من طبقات البيت وأصل الطبق كون الشيء على مقدار شيء آخر ومنه المطابقة وعلم من تقرير المص أمران الأول أنه على هذا التفسير معنى

قوله: فيحتمل أن يكون المراد من ﴿هذا الذي رزقنا﴾ أنه ثوابه أقول يأبى هذا المعنى قولهم ﴿من قبل﴾ لأن ذلك إنما هو في الجنة لا في الدنيا اللهم إلا أن يتكلف ويقال الرزق المدلول عليه بقولهم ﴿رزقنا﴾ مجاز في معنى الاستحقاق ويكون المعنى هذا الذي استحققناه من قبل لكن ذلك خلاف الظاهر.

قوله: ومن تشابههما تماثلهما في الشرف وإلا فلا تناسب بينهما في الصورة إذ المعارف والأعمال أعراض لا صور لها في الحس كصور الجواهر المحسوسة.

﴿هذا الذي رزقنا من قبل﴾ [البقرة: ٢٥] في الدنيا بتقدير مضاف كما في الاحتمال الأول في التفسير الأول والثاني أن مرجع ضمير به على هذا المعنى جنس المرزوق في الدارين كما في الاحتمال الأول المذكور فإن قيل إطلاق الرزق على المعارف والأعمال هل هو حقيقة أو مجاز قلنا الظاهر أنه حقيقة كما نقل عن ابن الأثير في النهاية أنه قال الأرزاق نوعان ظاهرة للأبدان كالأقوات وباطنة للقلوب كالمعارف والعلوم وإليه أشار المص بنوع ما في قوله تعالى: ﴿ومما رزقناهم ينفقون﴾ [البقرة: ٣].

قوله: (فيكون هذا في الوعد نظير قوله: ﴿ذوقوا ما كنتم تعملون﴾ [العنكبوت: ٥٥] **في الوعيد)** أي جزاء ما كنتم تعملون.

قوله: (مما يستقذر من النساء ويذم من أحوالهن كالحيض والدرن ودنس الطبع وسوء الخلق) من النساء أي من نساء الدنيا مستقذر بمعنى مكره إما بحسب الحس كالحيض والنفاس أو بحسب المعنى كسوء الخلق قوله ويذم من أحوالهن بحسب الطبع سواء كان مذموماً بحسب الشرع أو لا قوله كالحيض مثال لما يستقذر ولا يذم شرعاً والدرن أي الوسخ مبنى ومعنى مثال لما يستقذر ويذم شرعاً إن جاوز الحد ودنس الطبع مثال لما يستقذر معنى لا حساً كما في الأولين وهو أن يكون في طبعها أن لا تجتنب عن الفجور وحاصله إفراط القوة الشهوية قوله وسوء الخلق تعميم بعد التخصيص(١) إذ سوء الخلق عبارة عن جانب الإفراط والتفريط في القوى الثلاثة أعني القوة الملكية والقوة الغضبية والقوة الشهوية التي هي منشأ الأخلاق الردية الذميمة وإنما خص دنس الطبع أي الفجور والفحشاء بالذكر لأنه أشنع أحوال النساء قوله ويذم قيل إنه عطف تفسير له لأن القذر قد يختص بالنجس ولذا قال الأزهري القذر النجس الخارج من بدن الإنسان فعطف عليه يذم ليتعين المراد منه والظاهر خلافه إذ القرينة المعنوية قائمة على المراد منه.

قوله: (فإن التطهير يستعمل في الأجسام والأخلاق والأفعال) جواب إشكال بأن فيما ذكره المص جمعاً بين الحقيقة والمجاز فإن التطهير حقيقة عن المستقذرات الحسية وفيما عداها مجاز فأجاب بأنه شائع الاستعمال في العرف العام في الأقسام الثلاثة بل في العرف الخاص فالظاهر أنه مشترك بينها اشتراكاً معنوياً فكما أنه حقيقة في القسم الأول كذلك حقيقة في القسمين أيضاً على أنه لو سلم(٢) أن التطهير في عرف الشرع حقيقة في إزالة النجاسة الحسية والحكمية كالجنابة وفي عرف اللغة وعرف الاستعمال يتبادر الذهن منه إلى الطهارة عن النجاسة وهي تدل على أنه مجاز في النزاهة عن قذر الأخلاق ودنس الطبع فوجه عمومه إلى الأقسام الثلاثة إما بالتزام الجمع بين الحقيقة والمجاز كما هو مذهب المص أو بعموم المجاز كما هو المختار عند أئمتنا الحنفية والقرينة على ذلك كون المقام

---

(١) وبذاذة اللسان وسوء المعاشرة مع زوجها يدخل دخولاً أولياً.

(٢) فيه إشارة إلى المنع لأن قوله تعالى: ﴿إنما يريد الله ليذهب عنكم الرجس أهل البيت ويطهركم تطهيراً﴾ [الأحزاب: ٣٣] ظاهر في كونه حقيقة في الشرع في القسمين الأخيرين ونظائره كثيرة.

مقام التمدح وهو يقتضي كمال التطهير ولا يحصل الكمال إلا بتحقق مجموع الأقسام الثلاثة ثم المراد بالتطهير خلقها كذلك فهو من قبيل ضيق فم البئر واختير على الطاهرات للمبالغة إذ الطهارة بالتطهير أبلغ منها بدونه.

قوله: (وقرىء مطهرات وهما لغتان فصيحتان يقال النساء فعلت وفعلن وهن فواعلة وفاعل) أي إذا أسند الفعل أو شبهه إلى الجمع المؤنث يجوز كون الفعل مفرداً مؤنثاً لتأويله بالجماعة وجمعاً مؤنثاً نظراً إلى ظاهر الجمع كما قال يقال النساء فعلت أو فعلن الخ. نقل عن الرضي أنه قال جعل ضمير جمع القلة ضمير الجمع وهو النون لأنك لو صرحت بعدد القلة أي من ثلاثة إلى عشرة كان مميزه جمعاً نحو ثلاثة أجذاع وجعل ضمير جمع الكثرة ضمير الواحدة المستكن في نحو الجذوع انكسرت حينئذٍ لأنك لو صرحت بعدد الكثرة لما فوق العشرة كان مميزه مفرداً نحو ثلاثة عشر جذعاً انتهى. وهذا وجه الاستعمال كذلك وجهاً مصححاً لا موجباً ألا يرى أن الأزواج في الآية الكريمة جمع قلة جعل ضميرها مفردة وجمعاً وقول المص وهما لغتان فصيحتان إشارة إلى رد ما ذكر في شرح الرضي أو إلى توجيهه بنحو ما ذكرنا.

قوله: (قال:

وإذا العذارى بالدخان تقنعت ... واستعجلت نصب القدور فملت

فالجمع على اللفظ والإفراد على تأويل الجماعة ومطهرة بتشديد الطاء وكسر الهاء بمعنى متطهرة ومطهرة أبلغ من طاهرة ومتطهرة) وإذا العذارى الخ. هو من قصيدة لابن أبي ربيعة القتبي الحماسي العذارى[1] جمع عذراء بمعنى البكر الملة بفتح الميم الرماد الحار يقال مللت الخبز واللحم ملا وامتللتها إذا ألقي في الرماد ليطبخ والمعنى وإذا الأبكار مع فرط حيائها صبرن على دخان النار حتى يصير كالقناع لوجههن ولم يصبرن إلى طبخ الطعام والقين في الرماد الحار قدر ما يعلل نفسها به من اللحم لتمكن الحاجة والضر منها والمراد وصف شدة القحط إلى أن بلغ أمر العذارى إلى هذه المرتبة مع فرط حيائهن

قوله: وإذا العذارى البيت في وصف سنة القحط لأن العذارى لا يقربن من الدخان في زمان الخصب والرخاء فيقول إذا إبكار النساء صبرت على دخان النار حتى صار الدخان كالقناع لوجهها ولم تصبر على إدراك القدور ونصبها فملت أي شوت في الملة وهي الرماد الحار قدر ما يقلل نفسها من اللحم لدفع الجوع المفرط لإجداب الزمان وجواب إذا في البيت الثاني:

دارت بأرزاق العفاة مغالق ... بيدي من قمع العشار الجلة

المغالق القداح في الميسر والقمع جمع قمعة وهي قطعة السنام العظيم يعني إذا صار الزمان كذا دارت القداح في الميسر بيدي لإقامة أرزاق العفاة من أسنمة النوق السمان الكبار.

---

(١) أصله عذاري بتشديد الياء فالياء الأولى مبدلة من المدة قبل الهمزة كما تبدل في سربال فيقال سرابيل ثم حذفت إحدى الياءين وقلبت الكسرة فتحة تخفيفاً فانقلبت الياء ألفاً.

وخص العذارى بالذكر لفرط خيائهن وشدة انقباضهن ولاجتنابهن عن كثير مما يبتذل فيه غيرهن وبناء تقنعت للاتخاذ من القناع وهو ما يستر به الرأس أي اتخذن الدخان قناعاً حين مباشرتهن للطبخ في الرماد الحار صابرات على أذى الدخان والظاهر أنه من التشبيه البليغ أي اتخذن الدخان كالقناع ويحتمل الاستعارة المكنية والتخييلية وإن في جعل نصب القدور مفعول استعجلت مجازاً عقلياً إذ الاستعجال وقع على إلقاء اللحم في الرماد الحار وجواب الشرط قوله:

دارت بأرزاق العفاة مغالق بيدي من قمع العشار الجلة

المغالق قداح الميسر وسهمه لأن الجزور تغلق عندها وتهلك والعفاة جمع العافي سائل المعروف والقمع جمع قمعة وهي القطعة من السنام والعشار جمع عشراء الناقة التي أتت على حملها عشرة أشهر والجلة جمع جليل بكسر الجيم وتشديد اللام كصبية بكسر الصاد وسكون الباء جمع صبي والمعنى إذا اشتد القحط دارت القداح في الميسر بيدي لإقامة أرزاق الطلاب من أسنمة النوق السمان الكبار الحوامل التي قرب وضع حملها وكل ذلك مما يضن بها ويتنافس فيها فإذا كان حال البكر من شدة القحط هكذا من مباشرة أمور ثلاثة تنافي حالهن فما ظنك بغير العذارى ففي مثل هذه الشدة دارت مغالق بيدي بأرزاق العفاة الخ. وفيه وصف نفسه بالجود والكرم على وجه المبالغة والبراعة ومحل الاستشهاد قوله تقنعت بإفراد ضمير العذارى واكتفى باستشهاد الإفراد إشارة إلى أن الجمع لكونه على مقتضى الظاهر لا حاجة إلى الاستشهاد كما وقع في الكشاف كذا قالوا ومطهرة عطف على مطهرات أي وقرىء ﴿مطهرة﴾ [البقرة: ٢٥] بتشديد الطاء وكسر الهاء من باب التفعل فعله أطهر وأصله تطهر[1] والعمل فيه مشهور ومطهرة بفتح الطاء والهاء أبلغ من المبالغة أو من البلاغة من طاهرة فلذا اختير في النظم دونها.

قوله: (للإشعار بأن مطهراً طهرهن وليس هو إلا الله عز وجل) إذ نسبة الفعل إلى القادر القوي يدل على كون الفعل كاملاً فإنه لا يصدر عن القادر المطلق إلا الكامل المطلق ولما عرفت أنه من قبيل ضيق فم البئر لا إشكال بأنه يوهم أن لهن نوع نقصان فأزاله الله تعالى عنهن.

قوله: (والزوج يقال للذكر والأنثى وهو في الأصل لما له قرين من جنسه كزوج الخف) والزوج يقال بالاشتراك اللفظي للذكر والأنثى أي لكل واحد من القرينين

قوله: للاشعار بأن مطهراً طهرهن وفي الكشاف في ﴿مطهرة﴾ فخامة لصفتهن ليست في طاهرة وهي الاشعار بأن مطهراً طهرين وليس ذلك إلا الله المريد لعباده الصالحين أن يخولهم كل مزية فيما أعد لهم.

---

(١) أدغم التاء في الطاء بعد قلبها وجيء بهمزة الوصل والمصدر أطهراً بفتح الطاء وضم الهاء المشددتين والأصل تطهراً أدغمت فزيدت همزة الوصل.

المتزاوجين مثلاً زيد زوج وحده بسبب قرينه هند وكذا الهند ويقال للمزدوجين معاً كما يقال لأحدهما فيستوي فيه المذكر والمؤنث وأزواج جمع زوج ذكراً أو أنثى والمراد في النظم الأخير وفي جمعه أزواج دون زوجات فيه إشارة خفية لطيفة إلى نكتة بهية يعرف من له سليقة ومن هذا علم أن التعبير عن الأنثى بزوجة ليس بفصيح مثل فصيح زوج.

قوله: **(فإن قيل فائدة المطعوم هو التغذي ودفع ضرر الجوع وفائدة المنكوح التوالد وحفظ النوع وهي مستغنى عنها في الجنة قلت مطاعم الجنة ومناكحها وسائر أحوالها إنما تشارك نظائرها الدنيوية في بعض الصفات والاعتبارات)** وهذا استفسار من فائدة هذه الأمور لدفع خلجان بعض الأذهان القاصرة وحاصل السؤال والاستفسار أن ما فهمنا من فائدة هذه الأمور ما ذكر ولا شك في انتفاء الفائدة المذكورة في مطاعم الجنة وغيرها مع أنا نعلم قطعاً أن لهذه الأمور فائدة عظيمة في الجنة الباقية فتلك الفائدة ما هي فأجاب المص بأن فائدة مطاعم الجنة وغيرها التلذذ التام بلذة عظيمة صافية عن شوائب الكدر ويكفي في صحة الإطلاق الاشتراك في بعض الصفات وقوله مطاعم الجنة إلى قوله إنما تشارك نظائرها الدنيوية في بعض الصفات وهو التلذذ الغير المشوب بالآلام وتشارك نظائرها الدنيوية في اللذة بحسب الصورة فإن النعم الدنيوية لدفع ألم الجوع والعطش ودغدغة النطف بالأكل والشرب والنكاح بخلاف نعم الآخرة.

قوله: **(وتسمى بأسمائها على سبيل الاستعارة والتمثيل)** إذ التشابه بينهما حاصل في الصورة التي هي مناط الاسم كما مر فهذا التشابه علاقة بينهما فإطلاق الثمار على المطعومات الحقيقية استعارة لا حقيقة ويؤيده قول سيد المفسرين ابن عباس رضي الله تعالى عنهما ليس في الجنة من أطعمة الدنيا إلا الأسامي أي لا المسمى فإذا أطلق اسم على شيء مغاير لمسمى ذلك الاسم لكنه مشابه به يكون إطلاق ذلك الاسم على ذلك الشيء على سبيل الاستعارة لا محالة ولإشارة ابن عباس إلى ذلك قال المص على سبيل الاستعارة والتمثيل ولذهول البعض عن تلك الإشارة الرشيقة قال بأن تسمية نعم الجنة بأسماء نعم الدنيا على سبيل الاستعارة مما لم يقل به أحد من علماء العربية وأهل اللغة على أن الاستقراء التام في عدم ذلك القول مشكل والناقص غير مفيد وعدم العلم لا يفيد العدم.

قوله: وتسمى بأسمائها على سبيل الاستعارة هذا مبني على أن فقدان لازم من لوزام الشيء يستلزم رفع حقيقة ذلك الشيء أقول فيه نظر لأنه لا يلزم من الاستغناء عن خاصة الشيء انعدام تلك الخاصية في ذلك الشيء ولا يلزم أيضاً من الاستغناء عن خاصية الشيء الاستغناء عن ذلك الشيء حتى يكون وجوده عبثاً لجواز أن يكون محتاجاً إليه بخاصيته الأخرى ككونه مستلذاً للنفوس ومستطاباً للطباع وتكون النعم الأخروية من هذا القبيل فلا تشاركها في تمام حقيقتها حتى يلزم جميع ما يلزمها ويفيد فائدتها في حيز المنع على أن القول بأن تسمية نعم الجنة بأسماء نعم الدنيا على سبيل المجاز المستعار مما لم يقل به أحد من علماء العربية وأهل اللغة.

قوله: (ولا تشاركها في تمام حقيقتها حتى تستلزم جميع ما يلزمها وتفيد عين فائدتها) يشعر بأنها تشاركها في بعض حقيقتها ولا يلائم حصر ابن عباس رضي الله تعالى عنهما على الأسماء حيث قال ليس في الجنة من أطعمة الدنيا إلا الأسماء قيل إنه إذا اشتبه شيء بشيء لا يكون إلا أن بينهما تفاوتاً في اللذة والجرم والبقاء فالظاهر أن إطلاق اسم المشبه به على المشبه حقيقة قبل المعرفة بالتفاوت وعند من عرفه استعارة وهذا لا نظير له إذ اللفظ إما مستعمل في معناه الموضوع له فهو حقيقة أو مستعمل في غير الموضوع له فمجاز وما ذكره لم نطلع عليه في كلام أحد من الثقات لكن يرد على ما اختاره المص أنه يلزم أن لا يكون لمطعومات الجنة لفظ حقيقي له ولا يخفى ضعفه فالصواب أن مطعومات الجنة ومناكحها تسمى بأسماء مطاعم الدنيا ومناكحها فلا يلزم من تسميتها بأسمائها حقيقة اتحاد المسمى كالألفاظ المشتركة فإنها موضوعة لمعان مختلفة بل لمتضادة فليكن هذه كذلك إذ الأسماء المذكورة في النظم الجليل لأطعمة الجنة كرمان ونخل وفاكهة ولحم طير وعسل ولبن وخمر وغير ذلك حملها كلها على الاستعارة والتمثيل خارج عن الإنصاف وما الباعث على ذلك وقول ابن عباس ليس في أطعمة الجنة إلا الأسماء يلائم ما ذكرنا على أنه إن تم ما ذكره لاقتضى كون إطلاق الحرير والسندس واستبرق على ألبسة الجنة مجازاً وكذا أساور الفضة استعارة ولا يخفى أنه تعسف عظيم مع ما يرد عليه من أن هذه المذكورات ليس لها ألفاظ موضوعة لها على هذا التقدير.

قوله: (دائمون) لا يموتون ولا يخرجون.

قوله: (والخلد والخلود في الأصل الثبات المديد دام أو لم يدم) أي في الأصل

قوله: والخلد والخلود في الأصل الثبات المديد دام أو لم يدم وهذا هو الموافق لمذهب أهل السنة ووضع اللغة وقال صاحب الكشاف والخلد الثبات الدائم والبقاء اللازم الذي لا ينقطع قال الله تعالى: ﴿وما جعلنا لبشر من قبلك الخلد أفإن مت فهم الخالدون﴾ [الأنبياء: ٣٤] وهذا التفسير بناء على مذهبه فإن المعتزلة يستدلون على خلود أهل الكبائر في النار بقوله تعالى: ﴿ومن يقتل مؤمناً متعمداً فجزاؤه جهنم خالداً فيها﴾ [النساء: ٩٣] واستدل صاحب الكشاف على أن معنى الخلود البقاء الدائم بقوله تعالى: ﴿وما جعلنا لبشر من قبلك الخلد أفإن مت فهم الخالدون﴾ [الأنبياء: ٣٤] نفى الخلود لبشر وإن كان لبعضهم مكث طويل بطول العمر وأما أهل السنة فيقولون الخلود في الأصل الثبات المديد دام أو لم يدم وذلك لأنه استعمل حيث لا دوام كقولهم وقف مخلد وأكد بالتأبيد في قوله تعالى: ﴿خالدين فيها أبداً﴾ [النساء: ٥٧] ولو أفاد الخلود التأبيد كما زعموا كان ذكر أبداً لغوا واللازم باطل فالملزوم كذلك فإما أن يكون مشتركاً بين الزمان الطويل المتناهي وبين ما لا يتناهى وهو خلاف الأصل أو يكون حقيقة في أحدهم مجازاً في الآخر وهو كذلك فتعين أن يكون موضوعاً للقدر المشترك بين المتناهي وغير المتناهي وهو المكث الطويل دفعاً للمحذورين وإذا كان موضوعاً لذلك فالحمل على بعض أفراده إذا لم ينظر إلى القيد الزائد من التناهي واللاتناهي حقيقة وإذا نظر إليه مجاز والمعتزلي لا يفيده الأول فتعين الثاني عنده وهو معنى البقاء الذي لا ينقطع أبد الآباد والأصل خلافه واعترض بأنا سلمنا أنه

موضوع لمفهوم كلي ومشترك بين الدوام واللادوام اشتراكاً معنوياً ولا نزاع بيننا وبين المعتزلة في استعماله لمطلق الثبات دام أو لم يدم وللدوام وللبقاء الطويل المنقطع وإنما الخلاف في أيها الحقيقة التي يحمل عليها عند الإطلاق ويفسر به فما ذكر في الكشاف من قوله الخلد الثبات الدائم والبقاء اللازم الذي لا ينقطع يدل على أنه حقيقة في الدوام الذي لا ينقطع مجاز في غيره لكن ما قاله في الأساس خلد بالمكان وأخلد أطال به الإقامة وما في الدار الأصم خوالد وهي الأثافي فإنه يدل على أنه حقيقة في طول الإقامة مطلقاً وظاهره أنه مخالف لما في الكشاف وقد ذهب بعضهم إلى أنه لا يعارضه ما في الأساس لكن المخالفة ظاهرة كما اختاره بعض المحققين وعند أهل السنة ما ذكره المص.

قوله: **(ولذلك قيل للأثافي والأحجار خوالد)** ولما كان هذا البحث لغوياً استدل المص على مدعاه بالاستعمال الموثوق به فقال ولذلك الخ. استدلالاً أنيا لا لميا للأثافي وهي الأحجار التي تنصب عليها القدر[١] لطبخ ما فيه أو الأحجار مطلقاً أو أحجار الأبنية كما هو الظاهر لأنهم عللوه ببقائه بعد انهدام المنازل ودروس آثارها ولا بأس في العموم.

قوله: **(وللجزء الذي يبقى من الإنسان على حاله ما دام حياً خلد ولو كان وضعه للدوام كان التقييد بالتأبيد في قوله تعالى: ﴿خالدين فيها أبداً﴾ [النساء: ٥٧] لغواً واستعماله حيث لا دوام كقولهم وقف مخلد يوجب اشتراكاً أو مجازاً)** خلد بفتحتين وهو القلب ولا يشترط الاطراد في التسمية فلا إشكال بأن القلب كما دام ما دام الإنسان حياً بقي سائر الأعضاء أيضاً كالرأس مثلاً فلم لم يسم بالخلد على أنه أشرف الأعضاء سبب صلاح سائر الأجزاء وفسادها والبعض قال ومعنى بقائه على حاله مدة الحياة أنه باق على حركة لا يسكن أصلاً لا أنه يتغير أصلاً قال أرسطاطاليس القلب أول عضو يتحرك من الحيوان وآخر عضو يسكن منه انتهى. وما قاله ليس بمسلم قول أرسطاطاليس معتداً به في العلوم الشرعية على أن القوة المتصرفة تتحرك دائماً لا يسكن لا يقظة ولا نوماً كما في المطول وفي هذا الاستدلال رد للمعتزلة حيث ذهبوا إلى أن الخلود حقيقة في الدوام ولهذا ادعوا أن مرتكب

متواطىء لكن إذا غلب في بعض الأفراد تعين الحمل عليه وأجيب بأن التعين ممنوع فإنا قد ذكرنا أنه مجاز لا يكون إلا بقرينة فالمتعين حيث القرينة موجودة لا غير وقد ذكر في الحواشي عن صاحب الكشاف أن الخلد من الأسماء الغالبة للمعنى كالدابة للعين في أنه في الأصل للبقاء الذي ينقطع ثم غلب استعماله في الدوام الذي لا ينقطع هذا والجواب ما ذكر من منع التعين أقول فلعل قوله في الأساس خلد بالمكان وأخلد أطال به الإقامة وما في الدار الأصم خوالد وهي الأثافي محمول على استعماله قبل الغلبة إن صح تلك الرواية عنه فالجواب عن استدلاله باستعمال الخلود في الآية بمعنى الدوام المؤبد من قبيل استعمال اللفظ الموضوع للمعنى العام المشترك بين المعنيين في أحدهما.

---

(١) وسميت خوالد لأنها تبقى في الديار ما دام الديار باقية وأهلها ساكنة وتبقى أيضاً بعد ارتحال أهل الديار.

الكبيرة إذا مات بلا توبة يكون وعيده دائماً لقوله تعالى: ﴿ومن يقتل مؤمناً متعمداً فجزاؤه جهنم خالداً فيها﴾ [النساء: ٩٣] الآية. بناء على زعمهم أن الخلود حقيقة في الدوام وهو مردود بما ذكره المص فالخلود في هذه الآية بمعنى المكث الطويل.

قوله: (والأصل ينفيهما) أي الضابطة الكلية أن اللفظ إذا استعمل في أكثر من معنى واحد فإن كان الحمد على الاشتراك المعنوي ممكناً فلا يصار إلى الاشتراك اللفظي والمجاز وهنا كذلك.

قوله: (بخلاف ما لو وضع للأعم منه فاستعمل فيه بذلك الاعتبار كإطلاق الجسم على الإنسان كقوله تعالى: ﴿وما جعلنا لبشر من قبلك الخلد﴾ [الأنبياء: ٢١]) فاستعمل فيه أي في الأعم أو في الدوام بذلك الاعتبار أي باعتبار الأعم وفيه إشارة إلى أن استعمال العام في الخاص حقيقة باعتبار أنه فرد منه لأن معنى استعمال الكلمة في المعنى أن يكون الغرض الأصلي طلب دلالتها على ذلك المعنى وقصد إرادته منها وأنت إذا أطلقت العام على الفرد منه فإنما أردت به الحقيقة والتعدد فيما يكون متعدداً باعتبار الوجود فلفظ الخلود لم يستعمل حين إطلاقه على الدوام مثلاً إلا فيما وضع له لكن قد وقع في الخارج على الدوام وأما إذا أطلق العام على الخاص باعتبار الخصوص فيكون مجازاً وللإشارة إلى ذلك قال رحمه الله فاستعمل فيه بذلك الاعتبار كإطلاق الجسم للإنسان فإن إطلاقه على الإنسان من حيث عمومه حقيقة ومن حيث خصوصه مجاز فلا إشكال بأن العام لا دلالة له على الخاص بإحدى الدلالات الثلاث فليتأمل.

قوله: (لكن المراد به الدوام ههنا عند الجمهور لما يشهد له من الآيات والسنن) استدراك من مفهوم الكلام أي الخلود مستعمل في المعنى الأعم كما عرفت وجهه لكن ليس المراد المعنى الأعم من حيث هو بل هو المراد من حيث تحققه في ضمن فرد خاص وهو الدوام بقرينة خارجية وهي الآيات الدالة على دوام أهل الجنة وأكلها وسائر نعمها وكذا السنن المؤيدة لذلك ومن تلك الآيات الدالة عليه قوله تعالى: ﴿أكلها دائم وظلها﴾ [الرعد: ٣٥] وقوله تعالى: ﴿جزاؤهم عند ربهم جنات عدن تجري من تحتها الأنهار خالدين فيها أبدا﴾ [البينة: ٨] الآية. حيث أكد الخلود بالتأبيد وغير ذلك ومن السنن[(١)] الدالة على الدوام خلود لا موت الحديث وفيه أي في قوله عند الجمهور رد على

قوله: لكن المراد به الدوام ههنا أي في قوله عز وجل: ﴿وهم فيها خالدون﴾ [البقرة: ٢٥] قال الرازي واعلم أن قوله: ﴿هم فيها خالدون﴾ [البقرة: ٢٥] تكميل في غاية الحسن لأن النعمة وإن كثرت وجلت ينغصها خوف انقطاعها وإذا علم دوامها كمل التنعم بها وتصفت عن الشوائب وزاد الابتهاج والاغتباط.

---

(١) ومن السنن ما ورد في صحيح مسلم عن أبي هريرة وأبي سعيد رضي الله تعالى عنهما أن رسول الله ﷺ قال: ينادي مناد إن لكم أن تصحوا فلا تسقموا أبداً وأن لكم أن تحيوا فلا تموتوا أبداً الحديث.

الجهمية[١] الذاهبين إلى أن الجنة والنار تفنيان وأهلهما بعد تمتع أهل الجنة بقدر أعمالهم وعذاب أهل النار بقدر سيئاتهم ومنشأ شبهتهم المزخرفة أن البقاء وصف له تعالى فلا يتحقق في المخلوق وأيضاً قالوا إنه تعالى لا يخلو[٢] من أن يعلم عدد أنفاس أهل الجنة أم لا والثاني جهل والأول لا يتحقق إلا بانتهائها وهو بعد فنائهم انتهى. وجوابه أنه تعالى يعلم عدد أنفاس أهل الجنة وأكلها الغير المتناهية قولهم والأول لا يتحقق إلا بانتهائها ممنوع لأن المعقول المتميز لا يجب أن يكون له حد ونهاية يمتاز به عن غيره بالحد والنهاية وإنما يكون كذلك أن لو كان تعقله بتميزه وانفصاله عن غيره بالحد والنهاية لأن وجوه التميز لا تنحصر في الحد كذا في المواقف وشرحه ولنا رسالة في تحقيق هذه المسألة لا يستغني طالب الحق عنها والجواب عن الأول أنه تعالى واجب الوجود ممتنع العدم فمعنى بقائه تعالى أنه لا ابتداء لوجوده ولا انتهاء له في ذاته لا لغيره وبقاء أهل الجنة والنار ليس كذلك لأنه بإرادته تعالى مع إمكان عدمهما في كل لحظة في حد ذاتهما.

قوله: **(فإن قيل الأبدان مركبة من أجزاء متضادة الكيفية معرضة للاستحالات المؤدية إلى الانفكاك والانحلال فكيف يعقل خلودها في الجنان قلت إنه تعالى يعيدها بحيث لا تعتورها الاستحالة بأن يجعل أجزاءها مثلاً متقاومة في الكيفية متساوية في القوة لا يقوى شيء منها على إحالة الآخر متعانقة متلازمة لا ينفك بعضها عن بعض كما يشاهد في بعض المعادن هذا وإن قياس ذلك العالم وأحواله على ما نجده ونشاهده من نقص العقل وضعف البصيرة)** هذه الشبهة على قاعدة الفلاسفة لدفعها وللتنبيه على ضعفها والمراد بالأجزاء المتضادة العناصر الأربعة إذ كيفية النار هي الحرارة واليبوسة وهما متضادان لكيفية الماء التي هي البرودة والرطوبة وعليه فقس ما عداه ومعنى كونها معرضة للاستحلالات أنها قابلة للتحول والانتقال فإذا انقلب بعضها إلى بعض تتفتت الأجزاء التي كانت متماسكة قبل الانقلاب مثلاً إذا انقلب الماء ناراً تتفتت الأجزاء التي كانت متماسكة بالرطوبة التي في الماء وكذا حال اليبوسة والحرارة والبرودة لأن لكل منها مدخلاً في تماسك الأجزاء فلا يعقل خلود في الجنان فكيف يقال إن الخلود في النظم الجليل بمعنى الدوام والأبد وهذه الشبهة والمغلطة جارية بعينها في الخلود في النيران وأجاب بتسليم أن الأبدان مركبة من الأجزاء العناصر لكن تركيبها في الإعادة ليس كتركيبها في البداية والدنيا فإنه تعالى يعيدها بحيث لا يعتورها أي لا يعرض لها ولا يتعاقب عليها الاستحالة بأن يعرض لها التغير ويتبدل الأحوال لما دل النصوص النقلية والعقلية أن أحوال النشأة الأخرى لا تقاس على أحوال هذا العالم قوله متقاومة متفاعلة من القيام كما نقل عن المصباح يقاومه أي يقوم مقامه متساوية في القوة كبيان له معنى ومعنى القوة مبدأ التغيير والتأثير من آخر في آخر قيل وفي نسخة متفاوتة من قولهم تفاوت الشيئان إذا اختلفا والنسختان متقاربتان في المعنى إذ

---

(١) وهم أصحاب جهم بن صفوان الترمذي. (٢) كذا في تفسير السمرقندي.

المراد أن كيفيتها متباينة وقواها متساوية التفاوت بضم الواو مصدر بمعنى المفاعلة وفي أدب الكاتب أنه يجوز فيه كسر الواو وفتحها على خلاف القياس ولا نظير له التعرض لتفاوت الكيفية لتمهيد بيان تساوي القوة مخالفاً لهذا العالم فإن فساد الأبدان في الدنيا بواسطة غلبة بعض العناصر على بعض بواسطة قوته وغلبة كيفيته وإحالته سببها الآخر بناء على جريان عادة الله تعالى في هذه النشأة على ذلك لأن الإرادة العلية تعلقت بفناء هذا العالم وإيجاده تعالى داراً نعيماً وملكاً كبيراً فإذا جاء وقت هذه الدار أعاد أبدان الإنسان على وجه قرره المص وهذه الكيفية الدائمة إنما هي بحفظ الله تعالى وعدم كون بعض العناصر أقوى من بعض إنما هو بإرادته تعالى بناء على ربط المسببات بالأسباب ولو كان بعضها أقوى من بعض لكان قادراً على حفظ الأبدان أيضاً وما ذكره المص طريق أهل السنة وليس مبتنياً على أصل فلسفي من كل وجه نعم لو قال في الجواب إن هذه الشبهة غير واردة لأنا لا نقول إن الأبدان متركبة من العناصر الأربعة بل الأجسام كلها مركبة من الجواهر الفردة والأجزاء التي لا تتجزأ وأن الحوادث كلها مستندة إلى القادر المختار لكان أخصر وأعذب لكن المص طاب الله ثراه اختار في مواضع من تفسيره كون الأجسام متركبة من العناصر الأربعة مع كونها حادثة ومع كون الأجسام البسيطة مركبة من الجزء الذي لا يتجزأ لدليل لاح له وساق الكلام هنا على مذاقه وأنت تعلم تأويله.

قوله: (واعلم أنه لما كان معظم اللذات الحسية مقصوراً على المساكن والمطاعم والمناكح على ما دل عليه الاستقراء وكان ملاك ذلك كله الدوام والثبات فإن كل نعم جليلة إذا قارنها خوف الزوال كانت منغصة غير صافية عن شوائب الألم) لم يذكر الملابس لما ذكر في مواضع أخر والمراد بكون المعظم مقصوراً على المذكورات ليس قصراً حقيقياً بل إضافياً فإن فيها لذات أخر دون ذلك في اللذة كالولدان والغلمان وأما الأصوات الحسنة الحسية فليس دون المذكورات في اللذة قيد اللذات بالحسية إذ اللذات المعنوية كرؤية الله تعالى واللذة الحاصلة بها أعظم النعم وكذا رضوان الله تعالى والتلذذ بالمعارف والتسبيح والتحميد والتهليل أعظم من نعم اللذات الحسية كما في هذه الدار فاسأل عن هذه اللذات الروحانية الأخيار الأحرار وقيل الملابس ليست من المعظم عنده لأن المراد به ما به بقاء الشخص أو النوع وهذا غريب أما أولاً فلأن نعم الجنة للتلذذ فقط لا لغير ذلك وقد مر بيانه سؤالاً وجواباً آنفاً وأما ثانياً فلأن الملابس مما به بقاء الشخص أو نوعه لا سيما في البلاد الباردة أشد البرودة وأيضاً إدخالها في المساكن على سبيل التغليب لا يرضى عنه اللبيب ملاك الأمر بكسر الميم وفتحها ما يقوم به ويتم ويكمل به كانت منغصة بالغين المعجمة والصاد المهملة أي مكدرة غير صافية بمنزلة التفسير له عن شوائب الألم جمع شائبة والشوب الخلط ومعنى قوله ليس فيه شائبة ليس فيه شيء مختلط به مغاير له وإن قل ولو كان ذلك الشيء معنوياً كما فيما نحن فيه فإن الألم معنوي مختلط بالنعم الجليلة التي قارنها خوف الزوال حتى قيل أشد الألم في وقت النعم لخوف الزوال لا جرم.

قوله: (بشر المؤمنين بها ومثل ما أعد لهم في الآخرة بأبهى ما يستلذ به منها وأزال عنهم خوف الفوات بوعد الخلود ليدل على كمالهم في التنعم والسرور) جواب لما كان بها أي باللذات الحسية وهذا أولى من التفسير بالجنات ومثل ما أعد لهم والمراد بالتمثيل أنه ذكر ما يماثلها في الصورة يقال مثلت له كذا تمثيلاً إذا صورت له مثاله بالكتابة ومنه التمثل كقوله تعالى: ﴿فتمثل لها بشراً سوياً﴾ [مريم: ١٧] وهذا كثير في الاستعمال وجه التمثيل بما عرفوه في الدنيا لأنه أشهر عندهم ونعم الجنة متشابهة به في الصورة لا في اللذة كما عرفت وأيضاً لما قال المص فيما مر وتسمى النعم الأخروية بأسمائها على سبيل الاستعارة والتمثيل قال ومثل الخ فيكون المراد أنه مجاز على الاستعارة وقد عرفت ما فيه وما عليه بأبهى أي أحسن البهاء الحسن المفرط وأزال عنهم الخ بقوله: ﴿وهم فيها خالدون﴾ [البقرة: ٢٥] أي دائمون الأولى بوعد الدوام فمراده الخلود المعهود الذي يراد به الدوام قيل إن البشارة على طريقة أهل الشرع والتمثيل على طريقة الحكماء فإنهم يقولون المراد بالجنات التي تجري من تحتها الأنهار والأزواج ورزق الثمرات لذات عقلية شبيهة بالحسيات وهذا هفوة من طغيان القلم فإنهم ينكرون المعاد الجسماني وحمل ما في القرآن على رأيهم الفاسد يخشى عليه أمر عظيم تجاوز الله عنا وعنه الرب الرحيم.

تم الجزء الثاني

ويليه الجزء الثالث

وأوله: ﴿۞ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَسْتَحْيِۦٓ أَن يَضْرِبَ مَثَلًا مَّا بَعُوضَةً فَمَا فَوْقَهَا . . .﴾ الآية

فهرس المحتويات

تابع سورة البقرة